This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

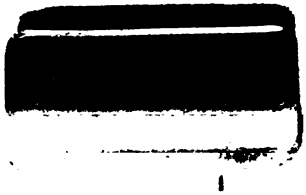
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

· FROM · THE · LIBRARY · OF ·
· KONRAD · BURDACH ·



Die
Alte Religion Israels

vor dem achten Jahrhundert v. Chr.

nach der Bibel und nach den modernen Kritikern.

Von

James Robertson DD.
Professor der orientalischen Sprachen an der Universität Glasgow.

Deutsche Uebersetzung.

Zweite Auflage
mit Erlaubnis des Verfassers revidiert und herausgegeben
von

D. Conrad v. Orelli,
Professor der Theologie in Basel.

Stuttgart, 1905.
Verlag von J. F. Steinkopf.

Die

Alte Religion Israels

vor dem achten Jahrhundert v. Chr.

nach der Bibel und nach den modernen Kritikern.

Von

James Robertson DD.

Professor der orientalischen Sprachen an der Universität Glasgow.

Deutsche Uebersetzung.

Zweite Auflage
mit Erlaubnis des Verfassers revidiert und herausgegeben
von

D. Conrad v. Orelli,

Professor der Theologie in Basel.

Stuttgart, 1905.
Verlag von J. F. Steinkopf.

BM 165
R64
1905

BURDACH

Druck der Buchdruckerei
von J. F. Steinkopf
in Stuttgart.

UNIV. OF
CALIFORNIA

Inhalt.

		Seite
	Einleitung	1
1.	Der religiöse Charakter der Geschichte Israels	7
2.	Zwei widerstreitende Theorien der Geschichte	18
3.	Schriften des neunten und achten Jahrhunderts vor Chr. als literarische und religiöse Erzeugnisse	33
4.	Die früheren Propheten	51
5.	Das Zeugnis des neunten und achten Jahrhunderts für die frühere Geschichte	75
6.	Der Schlüssel zur kritischen Position	99
7.	Vorprophetische Religion: Benennung der Gottheit	123
8.	„ „ Die Wohnstätte der Gottheit	131
9.	„ „ Sichtbare Darstellungen der Gottheit	150
10.	Vorprophetische Religion: Molochdienst und Menschenopfer. Feuerdienst	172
11.	Die Jahaveh-Religion	190
12.	Ethischer Monotheismus	209
13.	Heilige Einrichtungen und Gesetze. Ihr hohes Alter	235
14.	„ „ „ „ Ihre religiöse Grundlage	255
15.	Die drei Gesetzessammlungen	275
16.	Die Gesetzbücher	301
17.	Gesetz und Propheten	322
18.	Schluß	341

M206028

Einleitung.

Das kritische Studium des Alten Testaments hat in der jüngsten Zeit solche Fortschritte gemacht, daß auch die Stellung der ungelehrten Leser zum ganzen Gegenstand eine merklich andere geworden ist. So lange die Streitfragen nur das Alter, die Autorschaft und die Art der Zusammensetzung gewisser Bücher, besonders des Pentateuchs, betrafen, und man diese Dinge ausschließlich oder vorzugsweise als Gegenstände der technischen Kritik behandelte, wurde der schlichte Leser — wenn ihm nicht überhaupt solche Erörterungen zuwider waren — leicht abgeschreckt von Untersuchungen, die sich nicht ohne spezielle Kenntnisse und Bildung verfolgen ließen. Seit jedoch von bedeutenden Kritikern eine konsequent durchgeführte Theorie angenommen, und besonders seit dieselbe in einer völlig neuen Darstellung der Geschichte Israels zum Ausdruck gekommen ist, hat die alttestamentliche Kritik auch für den ungelehrten Leser ein unmittelbares Interesse gewonnen. An die Stelle der Erforschung einer literarischen Entwicklung tritt eine Untersuchung der Geschichte eines Volkes, und der Laie wird aufgefordert, nicht zwar die Art zu bestimmen, nach welcher gewisse Dokumente zusammengesetzt wurden, wohl aber eine Ansicht auszusprechen über den Wert dieser Urkunden als Quellen zum Verständnis des Verlaufs der religiösen Geschichte Israels.

Dr. Robertson Smith sagt in seiner Vorrede zu der englischen Ausgabe von Wellhausens „Prolegomena zu der Geschichte Israels" (p. 8): „In dieser wie in andern Wissenschaften

kann in der Regel die Wahrheit, wenn sie erfaßt worden ist, in einer verhältnismäßig einfachen Form dargestellt werden, und die Hauptlehrsätze können auch dem ferner stehenden Leser nach viel weniger komplizierten und viel einleuchtenderen Methoden nachgewiesen werden, als diejenigen waren, deren die Forscher sich anfangs bedienten." Derselbe Schriftsteller betont einerseits, daß die Dinge, welche Professor Wellhausen behandelte, „der Art seien, daß kein verständiger Erforscher des Alten Testaments im stande wäre, sie außer acht zu lassen," erklärt aber zugleich (p. 6), daß das angeführte Buch „zum erstenmal dem schlichten Leser Gelegenheit biete, ein eigenes Urteil über Fragen zu bilden, die im Bereich eines jeden lägen, der eine Bibelübersetzung sorgfältig lese, und klar und ohne Vorurteil über den Inhalt nachzudenken vermöge."

Es wäre jedoch schwer zu sagen, in wie weit die Laien vorurteilslos ihre Ansichten über die Streitfragen gebildet haben. Ohne Zweifel gibt es manche, die sich für ihre Person davon überzeugt erklären, daß das Schema der Geschichte Israels, welches Wellhausen darbietet, in der Hauptsache richtig sei. Andere haben wenigstens davon ein allgemeines Gefühl, daß eine Umbildung der herkömmlichen Ansichten notwendig sei, während noch andere, welche einige Versuche gemacht haben, der Beweisführung zu folgen, unfähig sind, zu irgend einer Entscheidung zu kommen. Der Hauptgrund der raschen Zustimmung der einen und der Unschlüssigkeit der andern ist aber vielleicht der Umstand, daß diese Nachforschungen von geübten Hebraisten und Kritikern getrieben wurden, von denen man natürlich annimmt, es stehen ihnen besondere Mittel zur Lösung dieser delikaten Fragen zu Gebote. Die Resultate werden mit solch einem Aufwand von Wissenschaft und mit solcher Zuversicht vorgelegt, daß die eine Klasse der Leser sich vor Autoritäten beugt, die sie als kompetent ansieht, während andere sich weigern, einem Beweisverfahren beizustimmen, dem zu folgen sie selbst unfähig sind. Denn ungeachtet des Appells an den verständigen Laien wird tatsächlich manches als erwiesen vorausgesetzt, was jener nicht prüfen kann.

So begegnen ihm fast auf jeder Seite des Wellhausenschen Buches Unterscheidungen früherer und späterer Bestandteile derselben biblischen Urkunde, sowie Behauptungen von Einschiebungen und späteren Überarbeitungen, und er muß natürlich annehmen, daß solche Unterscheidungen nach sprachlichen Besonderheiten und durch fachmännische Erwägungen getroffen seien. Es wird immer etwas vorausgesetzt, was der Leser nicht hat entstehen sehen, es wird auf Fundamente gebaut, die unter dem Boden liegen. Der Leser muß daher entweder seinen kritischen Führern sich ergeben, oder durch die Masse der verwickelten Einzelheiten entmutigt werden.

Es würde sicherlich ein Vorteil sein, wenn der Gegenstand so behandelt werden könnte, daß der schlichte Leser von Anfang an im stande wäre, die angewandten Argumente zu würdigen. Da er es ist, der aufgefordert wird, sein Gutachten abzugeben, muß er auch einen festen Grund haben, auf dem er stehen, einen Maßstab, an den er sich halten kann. Wenn z. B. gewisse Bücher oder Bücherteile als ungeschichtlich und unzuverlässig verworfen, oder gewisse Stellen als Einschaltungen oder Zusätze erklärt werden, sollte man den schlichten Leser verständigen, auf welchen Gründen diese kritische Sichtung fuße. Sagt man ihm freilich, sie beruhe auf rein fachmännischen Gründen, über deren Gültigkeit er sich kein Urteil bilden kann, so kommt das darauf hinaus, daß der Fürsprecher der Theorie sich zugleich zum Richter macht, und von einem unabhängigen Urteil des Lesers nicht mehr die Rede sein kann. Die Berufung auf den gewöhnlichen Leser ist nicht ernst gemeint, wenn man ihm nicht einen Maßstab an die Hand gibt, nach welchem er zu urteilen vermag.

In den folgenden Kapiteln ist ein Versuch gemacht, dem Gegenstand in einer solchen Weise nahe zu treten, daß der ungelehrte, aber verständige Bibelleser nicht im Nachteil sei, und die Streitfragen in solcher Form darzustellen, daß er von Anfang an der Beweisführung sollte folgen können. Dies verlangt natürlich, daß man von einem neutralen und unbestrittenen Boden ausgehe. Der Leser muß dabei von jeder vorgefaßten Meinung

absehen, an welche er gewöhnt sein mag. Wie er keinen „Autoritäten" zu willfahren genötigt werden soll, so darf er sich auch nicht auf bloße „Autorität" stützen.

Es kommt unserer Untersuchung zu statten, daß die moderne Theorie über Israels Geschichte jetzt als ein vollendetes Ganzes dargestellt werden, und, als Hypothese angesehen, vor die Probe anerkannter Erscheinungen und Tatsachen gestellt werden kann. „Es ist immer dankenswert, wenn in irgend einem Teil menschlicher Wissenschaft eine Hypothese zu ihrer völligen Durchführung gelangt ist. Wenn sie sich als Irrtum erweist, so ist es ein Irrtum, dem volle Gerechtigkeit widerfahren ist und der schließlich beiseite gelegt werden darf." [1]) Der einzige Weg jedoch, wie man die Wahrheit oder den Irrtum der vorliegenden Hypothese aufdecken kann, ist, wenn man sie gewissen unbestrittenen Tatsachen der Literatur und Geschichte gegenüberstellt, vor welchen sie sich zu rechtfertigen hat. Demgemäß wird es die Methode unserer Untersuchung sein, unsern Standort bei gewissen, bestimmt hervortretenden Punkten der Geschichte oder unbestrittenen Erscheinungen der Literatur zu nehmen, und uns zu fragen, welchen Bericht die biblischen Erzähler und welchen die modernen Geschichtsschreiber Israels darüber geben. Eine solche Untersuchung übersteigt die Fähigkeiten eines verständigen Bibellesers nicht, und ein solcher wird, wenn er ihr folgt, jedenfalls bald im stande sein zu unterscheiden, welche Fragen zu ihrer Beantwortung technische Schulung verlangen, und welche an den gesunden Verstand appellieren.

Die hauptsächlichen und fundamentalen Punkte in dieser Kontroverse sind gar nicht Fragen der Gelehrsamkeit im eigentlichen Sinn des Wortes. Natürlicher Weise sind die Männer, welche zuerst diesen Fragen besonderes Interesse geschenkt und die neuen Hypothesen aufgestellt haben, geschulte Hebraisten; allein diese selbst gestehen ein, daß ihre rein sprachlichen Studien wenig Einfluß auf ihre schließlichen Hauptresultate hatten. Auch vergesse

[1]) A. B. Bruce in Present Day Tracts Nr. 38, p. 55.

man nicht, daß Spezialisten geneigt sind, Theoretiker zu werden, und wenn sie einmal einer Theorie huldigen, leicht unsichere Führer in der Würdigung des Tatbestandes werden. Moderne Kritiker lieben es, auf Notbehelfe aufmerksam zu machen, zu denen in früherer Zeit gegriffen wurde, um herkömmliche, nun unhaltbar gewordene Theorien zu verfechten; aber mit ein wenig Anlage zu Humor würden sie ihrerseits die Lächerlichkeit vieler Beweisführungen einsehen, die mit vollem Ernst im Namen der Kritik vorgebracht werden. Dem geschulten Kritiker kann es gerade infolge seiner besonderen Befähigung begegnen, daß er mit Aufbietung alles Scharfsinnes die Texte durch Kombination, Umstellung und Verbesserung total u..ändert, und so ein unerwartetes Ergebnis zu Tage fördert, während ihm vielleicht die ganze Zeit über eine einfache und klare Deutung des Satzes oder der Stelle aus dem Wortlaut entgegenschaut, welcher er beständig den Rücken kehrt, um sich einer dunkeln oder sehr gewagten Deutung zuzuwenden. Ein alter Freund von mir im Morgenland pflegte zu sagen, es gebe Leute, die, wenn man sie fragte: Wo ist dein Ohr? ihre rechte Hand über den Scheitel ihres Hauptes heben und triumphierend ihr linkes Ohr ergreifen würden. Die Eigenschaften des Spezialisten machen ihn besonders geneigt, eine Theorie auf die Spitze zu treiben, während der unbefangene Beobachter leichter die Übertreibung einsieht.

Was immer jedoch für eine Ansicht von dem Gegenstand, den wir nun zu behandeln haben, schließlich triumphieren wird, — dieselbe muß dem gesunden Verstand der gewöhnlichen denkenden Menschen einleuchten. Es werden hier Fragen aufgeworfen, die ein viel tieferes, als bloß antiquarisches Interesse haben, Fragen, die mit dem Heiligtum der Religion und mit Dingen des praktischen Lebens auf das engste verknüpft sind. Nun ist es von wesentlicher Wichtigkeit, daß die Ansichten, die man sich über solche Gegenstände bildet, durch klare Überzeugung gewonnen werden. Im praktischen Gebrauch haben sie nicht mehr Wert, ob man sie auf die Autorität von Sachverständigen und Gelehrten hin, oder von Tradition und Gewohnheit her angenommen habe. Auch

braucht man nicht bange zu sein vor dem Ergebnis eines solchen Appells an den Verstand nachdenkender Menschen, die weder an eine überlieferte Theorie ängstlich gebunden sind, noch durch bestechende Anpreisung einer neuen Theorie sich wollen betören lassen. Möglicherweise wird der Urteilsspruch dahin lauten, daß seit langem herrschende Ansichten einer bedeutenden Umgestaltung bedürfen. Es mag aber auch sein, daß vieles, was jetzt als gewiß ausgeboten wird, sich als zum mindesten sehr zweifelhaft erweist. Aber die Forschung, wenn sie ehrlich betrieben wird, kann nur zur Förderung der Wahrheit dienen.

UNIV. OF CALIFORNIA

I.

Der religiöse Charakter der Geschichte Israels.

Die Geschichte Israels besitzt eine Anziehungskraft, wie keine andere Geschichte. Keine Nation hatte jemals einen so wundervollen Anfang, keine ein tragischeres Ende. Die Gestalten, welche die verschiedenen Stadien der vielfarbigen Geschichte Israels kennzeichnen, sind nicht jene schattenhaften Wesen, denen wir sonst im Altertum begegnen, sondern Männer mit warmem, menschlichem Empfinden und stark ausgeprägter Individualität. Die Einzelheiten aus dem Leben der Helden des Alten Testaments werden in jeder Literatur besungen, und sind das Eigentum der ganzen Welt geworden. Die Bewohner der modernen christlichen Länder sind vertrauter mit der Geschichte Israels als mit der alten Geschichte ihres eigenen Landes, und interessieren sich mehr für die Charaktere der Geschichten im Alten Testament, als für die großen Männer ihrer eigenen Nation. Die anschauliche Zeichnung jener Patriarchen und Helden nimmt mit Macht Besitz von der Einbildungskraft von jung und alt in allen Ländern. Der Heidenmissionar findet leicht Eingang zu den Herzen seiner Hörer vermittelst der einfachen und eindrücklichen Erzählungen der Heldentaten der großen Männer Israels. Die Reformatoren stählten sich an dem Beispiel der alttestamentlichen Patrioten und Propheten, um mannhaft die Wahrheit zu verfechten in den Kämpfen für religiöse Freiheit und nationales Recht.

Das Land selbst, welches die Heimat Israels war, ist einzigartig, was seine geographische und topographische Gestaltung betrifft. Ein Ländchen, nicht viel größer als Württemberg, umschließt es trotzdem Klima, Bodenbeschaffenheit und Produkte der verschiedensten und entlegensten Länder. Es unterscheidet sich durch seine physikalische Gestaltung und seine natürlichen Grenzen ebenso scharf von seinen Nachbarländern, wie von allen übrigen Ländern

ähnlicher Größe auf dem Erdball. Innerhalb dieses meistenteils von der Küste abgeschnittenen Gebietes lebte gleichzeitig mit den großen Weltreichen des Altertums ein Volk, das dieselben an wahrer Größe weit überragte. Wenn man es als eine der Nationalitäten Westasiens betrachtet, so scheint seine Geschichte mit der ihrigen parallel zu verlaufen: Eine Anzahl verwandter Stämme sind zusammen verbündet; später erhebt sich daraus eine Monarchie. Dann tritt eine Spaltung ein, und es entstehen zwei Königslinien, welche ziemlich nach der Weise der Völker um sie her ihre Kriege führen und ihre Staaten regieren. Die Sitten, das Priestertum, der Gottesdienst, die Sprache Israels — alles zeigt große Ähnlichkeit mit jenen verwandten semitischen Stämmen in seiner Nachbarschaft, und wenn dieselben schließlich von den großen Weltmächten verschlungen oder weggefegt werden, wird der israelitische Staat auch zertrümmert, und das Volk verschwindet vom Schauplatz. Bei näherer Betrachtung jedoch bildet Israel einen starken Gegensatz zu jenen kleineren verwandten Staaten, und unterscheidet sich in den Hauptpunkten sehr scharf von den größeren Weltreichen. Israel hat nicht aufgehört zu bestehen, und sein Einfluß hat sich über die ganze Welt verbreitet. Die kleineren Nationalitäten verwandten Ursprungs in seiner Nachbarschaft sind verschwunden, ohne irgend welche Spuren ihres Daseins zurückzulassen, die großen Reiche Assyriens und Ägyptens, deren Heere über Israel hinweg um die Weltherrschaft stritten, sind in Trümmer zerfallen. Das römische Reich zertrat mit seiner eisernen Ferse die jüdische Nationalität bis auf den Grund, aber siehe, da war ein Lebenskeim, den man nicht zermalmen konnte. — Griechenland war gleich Palästina ein kleines Land und spielte wie Israel eine ausgezeichnete Rolle in der Weltgeschichte. Indessen waren von Israel schon ganze Annalen seiner wunderbaren Laufbahn vorhanden, ehe der „Vater der Geschichte" in Griechenland auftauchte,[1])

[1]) Herodot, geboren 484 v. Chr., blühte um 450; Esra kam nach Jerusalem 458. Die vor-sokratische Periode griechischer Philosophie fällt zwischen 550 und 430 v. Chr. Die Bücher Hosea und Amos sind vor dem Fall Samarias 721 v. Chr. geschrieben.

und obwohl es weder die Kunst, noch die Philosophie, noch die Wissenschaft der alten Ägypter besaß, hat es geleistet, was weder Griechenland mit all diesen Vorzügen, noch Rom mit seinem Gesetz, noch die östlichen Reiche mit ihrer schwerfälligen Gewalt vollbringen konnten.

Es muß in früher Zeit etwas ganz Bestimmtes von Israel vollbracht oder erlangt worden sein, um ihm zu ermöglichen, von diesen großen und kleinen Nationalitäten geschieden zu bleiben und sie in so auffallender Weise zu überleben. Es war etwas tiefer Gegründetes, als die gewöhnlichen Errungenschaften der Zivilisation, etwas, was dem Herzen der Menschheit näher liegt und allen Zeiten angehört, etwas, was dazu bestimmt war, fortzudauern, auch nachdem die festen Bande der jüdischen Nationalität gesprengt waren, und die größten Weltreiche ihr Bestes und ihr Schlimmstes für die Menschheit vollbracht hatten. Durch eine ihr innewohnende Kraft konnte diese Rasse, die in den Mittelpunkt der Nationen der Erde gesetzt und von mächtigen Reichen umgeben war, nicht nur ihre unabhängige nationale Existenz bewahren und sich in hohem Grad von dem Einfluß der Welt unberührt erhalten, indem sie ihre eigene Sprache redete, ihre eigenen Sitten ausübte, ihre eigenen Gesetze beobachtete, sich mit Stolz als eine Rasse betrachtete, der die höchste Auszeichnung, ja sogar die Weltherrschaft bestimmt sei, — sondern auch im Moment ihrer politischen Vernichtung das Banner der nationalen Überlegenheit und unauslöschlichen Hoffnung hoch halten.

Und ihre Erwartungen sind nicht zu Schanden geworden. In alle vier Himmelsgegenden zerstreut, niedergetreten wie der Kot der Straße, verjagt in fremde Länder, von einem Ende der Welt zum andern wandernd, um einen Ruheplatz zu suchen, ist Israel einig geblieben in allem, was seine Einigkeit ausmachte, ehe seine Unabhängigkeit verloren ging. Sogar in diesem kosmopolitischen Zeitalter, wo Menschen aller Nationalitäten von Tag zu Tag mehr Weltbürger werden, und wo der britische, amerikanische, deutsche oder französische Jude seinen armseligen Ruhm darin sucht, ein Engländer, Amerikaner, Deutscher oder Franzose

zu sein, verrät ihn seine eigene Sprache, und man rechnet ihn unter die Glieder jener einen Rasse, die den Haß vieler, den Schrecken mancher und die Verwunderung aller ausmacht. Denn als Nation oder Rasse lebt das jüdische Volk fort und hat einen bestimmten Einfluß auf die Ereignisse der Geschichte der Gegenwart, und dies alles, obschon es eine Nation ohne Heimat und ohne unabhängige politische Existenz ist. Es ist etwas Großes, den Geldmarkt so zu beherrschen, wie es bei ihm der Fall ist, und damit einen unberechenbaren Einfluß auf die literarischen und philanthropischen Unternehmungen, wie auf das politische Leben der Völker, auf Krieg und Frieden auszuüben. Obschon die moderne Bewegung gegen die Juden in einigen Teilen Europas gerade in dem ihren Grund haben mag, was wir soeben berührten, zeigt sie doch zugleich, daß der Einfluß dieser wunderbaren Rasse nicht bloß auf dem Gelde beruht, sondern auch geistiger Art ist. Sogar wenn es der Besitz des Reichtums ist, welcher ihr diese Macht gewährt, so muß der Genius, der solchen Reichtum gründen und so verwerten konnte, eine Gewalt von hohem Rang sein. Es ist nichts Unbedeutendes, die Welt den Mammonsdienst zu lehren, nachdem man sie zuerst in der Erkenntnis Gottes unterrichtet hat. Eine Macht wie diese läßt auf ein inneres Band der Einigkeit ungewöhnlicher Art schließen, und wenn wir fragen, was dies für ein Band sei, so müssen wir die Antwort in der alten Geschichte dieses Volkes suchen. Der Besitz von Reichtum ist bei dieser Rasse verhältnismäßig neueren Ursprungs, und kommt von ihrer Ausschließung von den gewöhnlichen Handwerken und Berufsarten her, welche zur Zeit der Judenverfolgung Sitte war. Aber das Band, das sie vereinigt, ist viel älteren Datums: sie waren ein historisches Volk geworden, und hatten die schönste Zeit ihrer Geschichte bereits hinter sich, ehe ihr Volksleben diese Gesichtszüge annahm. Die Verfolgung hatte ihren Hauptgrund in dem abgesonderten Wesen der Juden, und trug viel dazu bei, dasselbe zu verewigen.

Das Band, welches dieses Volk vereinigte und es befähigte, seine Auszeichnung in der Welt zu erlangen, war ein religiöses,

und der spezielle Beitrag Alt-Israels zu den Gütern der Welt war die Kenntnis seiner Religion.

Rom gab der Welt ein System von Gesetzen, welches nach dem Verfall des großen römischen Reiches seinen wirksamen Einfluß über ganz Europa behielt. Griechenland erblich, indem es unsterblicher Kunst, Poesie und Wissenschaft das Leben schenkte. Alt-Israel dagegen pflegte weder die Kunst, noch zeichnete es sich in der Philosophie aus, und weit entfernt von dem Bestreben, die große Welt zu beeinflussen, hielt es sich argwöhnisch von ihrem Treiben fern. Was die Welt von Israel erhalten hat, ist eine Literatur ganz besonderer Art, in erster Linie hoch national, belebt von einer eigenartigen Beredsamkeit und Poesie, vor allem aber, im Unterschied von der Literatur aller anderen Nationen, von Anfang bis zu Ende von Religion durchdrungen. Schon in sehr alter Zeit haben Schriftsteller dieser Nation sich damit beschäftigt, die Geschichte, und zwar eine zusammenhängende Geschichte ihres Ursprungs und Wachstums zu erzählen, die Gesetze aufzuzeichnen, die Worte und Taten ihrer Lehrer und Führer schriftlich zu überliefern, und, — ob nun kleinere oder größere Teile solch alter Literatur verloren gegangen seien oder nicht, — alles was wir besitzen, trägt einen Charakterzug: es ist von religiösem Gepräge, und von nationalem nur, weil auch dieses religiös ist. Eine Nation ist nur geschichtlich, wenn sie eine Geschichte erzeugt, und eine Nation überliefert ihre Geschichte nur, wenn sie sich dessen bewußt ist, daß sie eine Geschichte zu überliefern hat. Daher beweisen die ältesten dieser Berichte, welche jene nationale und religiöse Haltung zeigen, daß zu der Zeit ihrer Abfassung Israel ein Bewußtsein seiner bedeutungsvollen Stellung in der Welt hatte, und ein Gefühl davon, daß seine Geschichte der Aufzeichnung wert sei. „Das Selbstbewußtsein der Religion Israels, sagt Dr. A. B. Davidson,[1]) ist eine fast noch merkwürdigere Erscheinung als die Religion selbst." Natürlich muß zugegeben werden, daß das Bestehen solcher Schriften, wenn

[1]) Expositor, third series, vol. VI. p. 165

sie einmal existierten, die Gestaltung der späteren Geschichte stark beeinflußte; aber die Tatsache ihres Bestehens ist vor allem ein Beweis davon, daß die Nation sich dessen bewußt war, zu einer wichtigen Rolle berufen zu sein.

Die Religion, welche das einigende Band für Israel bildete und dem Volk seine besondere Stellung in der Welt gab, ist jedoch nicht ein trockenes, in alte Dokumente eingesargtes System, das nur dem Archäologen Stoff zum Studieren böte. Andere Nationen der alten Welt hatten ihre religiösen Systeme, welche von Philosophen erklärt, von Priestern gehütet, vom Staate unterstützt, und mit religiösen Gebräuchen ausgeschmückt wurden, wie sie die sinnigste Kunst ausfindig machte. Diese Religionen indessen verschwanden vor den Augen der Welt mit dem Untergang der Völker, die sich dazu bekannten, und werden nun mühsam aus vergessenen Schriften und zerfallenen Monumenten ausgegraben; die Religion Israels dagegen hat, wie das Volk selbst, nie aufgehört, der Welt Zeugnis abzulegen. Sie besitzt eine unendliche Lebenskraft, und betätigt sich heutzutage in einem weiteren Feld, als es ihre ersten Bekenner je geträumt hätten. Wir wissen, wie vor der Predigt jüdischer Missionare, die weder Wissenschaft noch soziale Stellung besaßen, die religiösen Systeme von Griechenland und Rom zu Staub zerstoben, und wie das Beste in Kunst und Staatsleben der gebildetsten Nationen des Altertums der Ausbreitung jener Religion dienstbar gemacht wurde, die aus dem verachteten Judäa stammte. Denn die Welt verdankt Israel nicht allein die Religion des Alten Testamentes, welche sich damals klar von den Religionen gleichzeitiger Nationen unterschied, sondern wir müssen auch die zwei größten Religionen späterer Zeit, das Christentum und den Islam, in direkter Abstammung von der Religion Israels ableiten. Diese beiden weisen zusammen mit dem Buddhismus das Höchste auf, was das Menschengeschlecht in Sachen der Religion erreicht hat. Zum Unterschied von bloß lokalen und nationalen Religionen hat man ihnen den Namen Universal- oder Weltreligionen gegeben, weil sich etwas in ihrem Charakter vorfindet, — wie es ihre Auf-

nahme und Verbreitung beweist, — das sich für Völker verschiedener Zonen und verschiedener Rassen eignet. Der Buddhismus macht sich, was die Zahl betrifft, viel breiter auf der Erdkarte als der Islam; jedoch als Faktor in der Geschichte der großen Welt spielt er eine viel weniger bedeutungsvolle Rolle als letzterer. Er ist mehr eine Religion der Gedanken als der Tat. Das Christentum aber, welches den Bedürfnissen jedes Kulturgrades, jedes Stammes und jeder Zunge entgegenkommt, nimmt hierin und in der Geistigkeit seiner Lehre und der Lebendigkeit seiner Kraft eine ganz einzigartige Stellung ein.

Nun ist es eine Tatsache, die wenige bestreiten, daß jene beiden Religionen — Christentum und Islam — direkt auf die Religion Israels zurückzuführen sind.[1]) Man mag die Art und den Grad dieser Abhängigkeit verschieden bestimmen, aber es ist außer Zweifel, daß Jesus und seine Apostel den Glauben Abrahams als Grundlage des Christentums darstellten,[2]) und daß Muhammed an denselben geistigen Vorfahren appellierte, indem er erklärte, daß Abraham weder Jude noch Christ, sondern Muslim[3]) gewesen sei. So sehen wir, wie zwei Religionen, die von größtem Einfluß waren auf die politische und soziale Gestaltung der Welt, und die heute noch um die allgemeine Herrschaft ringen, sich auf die Religion Alt-Israels stützen, die noch nie etwas anderes war, als die Religion eines kleinen und isolierten Volkes. Muhammed gab den Koran heraus, als „eine Warnung für alle Kreaturen,“[4]) und arabischer Prophet, wie er war, sandte er schon bei Lebzeiten sowohl dem persischen König als auch dem Kaiser von Konstantinopel und auch kleineren Potentaten dringende Aufforderungen, die Religion des Islam zu ergreifen. Und das Gebot Jesu, demzufolge seine Jünger in alle Himmelsgegenden wanderten und alles Ungemach erduldeten, hieß: Gehet hin in alle Welt und machet zu Jüngern alle Völker. — Aber obschon

---

[1]) Kuenen, National Religions and Universal Religions p. 56.
[2]) Renan, Histoire du Peuple d'Israël, I. Préf., p. III.
[3]) Koran 2, 60. [4]) Koran 38, 87.

diese Religionen direkte Abstammung von derjenigen Israels beanspruchen, bildet gerade dies einen scharfen Gegensatz zu derselben, daß beide sehr bald Universal-Religionen wurden, während Israels Religion diejenige eines einzigen Volkes blieb und noch bleibt. Wir haben Beispiele davon, daß die Religion Israels in den Gesichtskreis anderer Nationen trat, wie die Geschichte Jonas es darstellt, und es gab ohne Zweifel immerfort Fremde, die zu dem hebräischen Glauben übertraten. Aber niemals nahm sich Israel vor, Propaganda für seine Religion zu machen. Es war erst in späterer Zeit, als der Glaube der heidnischen Welt nach und nach ausstarb, daß die religiös gerichteten Heiden in der Not ihres Herzens jüdische Proselyten wurden, und im Judaismus eine Brücke zum Christentum fanden. Obschon der Glaube Israels nur auf eine Rasse beschränkt blieb, brachte er dennoch nicht allein in direkter Abstammung die zwei großen Missionsreligionen hervor, sondern er gab auch unverkennbare Andeutungen davon, daß die Wahrheit, die er enthalte, einst über die weite Welt verbreitet sein werde. Seine Zeugen gaben, im Bewußtsein, unvergängliche und universelle Wahrheit zu verkündigen, einen glühenden Ausblick auf einen zukünftigen Tag der Herrlichkeit, wo aus Zion das Gesetz hervorbrechen werde, und das Wort des Herrn aus Jerusalem, das Wort, welches alle Nationen anleiten werde, im Lichte des Herrn zu wandeln. Anderseits verzichten sie darauf, den Heiden diese Wahrheit aufzunötigen, als wären sie sich dessen bewußt, daß dieselbe zur Zeit in zu engen Grenzen gehalten sei, um von allen Nationen angenommen zu werden, und begnügen sich damit, an ihrem Zeugnis festzuhalten während der langen Jahre des Wartens, bis die Erfüllung der Zeiten kommen sollte.

Eine Religion, welche eine solche Geschichte hinter sich hat, beweist dadurch, daß sie ungewöhnliche Charakterzüge an sich trägt, und kann nicht, wie jede andere, ohne vorgefaßte Meinung angesehen und beurteilt werden. Allerdings geben die meisten modernen Schriftsteller, welche Darstellungen der Geschichte Israels unternommen haben, großartige Versicherungen ihrer Unparteilichkeit und Vorurteilslosigkeit. So sagt Kuenen in der Vor-

rede seiner Religion Israels:[1]) „Unser Standpunkt charakterisiert sich am besten durch die Art, wie dieses Werk erscheint. Es steht nicht vereinzelt da, sondern gehört zu einer Anzahl von Monographien über die ‚vornehmsten Religionen'. Für uns ist die israelitische eine dieser Religionen, nicht weniger, aber auch nicht mehr." Das klingt außerordentlich unparteiisch; aber „mich deucht, er beteuert nur zu sehr." Man kann fragen, ob er nicht einen Standpunkt einnimmt, von dem aus es unmöglich ist, einen genügenden Begriff vom vorliegenden Gegenstande zu geben. Eine solche Unparteilichkeit läuft sehr leicht auf ein Egalisieren und Nivellieren von allem hinaus. Jedenfalls wäre es für diejenigen, die dem Christentum eine unvergleichliche Stellung unter den „vornehmsten Religionen" einräumen und die eingesehen haben, auf welche Weise es an die Religion des Alten Testaments sich anschließt, unmöglich zu behaupten, keine vorgefaßte Meinung in dieser Sache zu haben. Und solche Neutralität ist auch nicht notwendig ein Vorzug. Es ist nicht nötig, daß der Geschichtsschreiber eines Landes ein Ausländer sei, und wir ziehen es vor, wenn ein Biograph mit dem Charakter, den er beschreibt, genau bekannt und befreundet war. Eine Handvoll Juwelen sind von einem Gesichtspunkt aus nur ebenso viele Mineralien, aber wir werden auch den Kaufmann verstehen, dessen Augen leuchteten, als er darunter die „eine köstliche Perle" fand. Der Anatom beschreibt die Leiche einer Mutter und ihrer zwei Töchter einfach als eben so viele Objekte. Von seinem Standpunkt aus hat er ganz recht, aber das Auge des Verwandten sieht mehr. Auch die Religionen sind nicht bloß Objekte, die man in Gestalt von alten Dokumenten auf den Seziertisch legen kann, damit gelehrter Scharfsinn sich daran erprobe. Sie haben eine innere Lebenskraft. Eine Religion aber, welche sich als eine solche außerordentliche Macht in der Welt erwiesen hat, wie die Religion Israels, muß „etwas mehr" sein als andere Religionen. Wer sie geschichtlich darstellt, hat eben die Aufgabe, aufzuzeigen, worin

[1]) Kuenen, Engl. Übersetzung Band I, S. 5.

dieses „etwas mehr" bestehe. Wer dagegen eine Formel oder Gleichung für die Geschichte aller Religionen aufstellt, und dieser die Religion Israels unterstellt, handelt unwissenschaftlich und schlägt den Tatsachen ins Gesicht. Die vergleichende Religionswissenschaft hat ihr gutes Recht und ihren unbestrittenen Nutzen; aber sie wird unwissenschaftlich, wenn sie im Widerspruch mit den Tatsachen alles zu nivellieren beflissen ist. Stade weist sehr richtig der Religion Israels nicht nur einen Platz, sondern den alleroberſten unter den vornehmsten Religionen an[1]) als Universal-Religion in einem viel volleren Sinn, als die griechische Philosophie oder das römische Recht beanspruchen können, universal zu sein. Es gibt genug in der äußeren Geschichte Israels, was uns ahnen läßt, daß wir hier etwas von andern alten Religionen sehr Verschiedenes vorfinden werden. Ist es unmöglich, daß es einzigartige Dinge in der Welt gibt? Ist es wissenschaftlich zu behaupten, daß es keine solche gebe? Wir beanspruchen gar nicht von Anfang an mehr für diese Religion, als für andere Religionen, aber wir dürfen auch nicht von vornherein annehmen, daß sie nicht mehr und nichts besseres sei als andere. Was wir gesehen haben, sollte uns wenigstens geneigt machen, jeden Zug stehen zu lassen, den man klar als wirklich geschehen nachweisen kann, sogar wenn sich kein Gegenstück dazu in anderen alten Religionen vorfindet. Da die Religion Israels in ihrer späteren Geschichte eine einzigartige Entwicklung hatte, ist es kein Wunder, daß sie in ihrer früheren Laufbahn auch vor anderen ausgezeichnet war.

Wer nun die Besonderheit der israelitischen Religion verstehen will, wird mit Notwendigkeit auf ihr frühes Altertum zurückgewiesen. — Nehmen wir einen modernen orthodoxen Juden mit seinem Talmud und seinen Traditionen, so können wir ihn nicht recht beschreiben, und seine beharrliche Anhänglichkeit an besondere Gebräuche und altertümliche Glaubensideen nicht verstehen, bis wir zu der Zeit zurückkehren, wo der Talmud selbst

[1]) Geschichte des Volkes Israel Band I, S. 3 u. 4.

verfaßt wurde. Und sobald wir anfangen, dessen Entstehung zu untersuchen, sind wir genötigt, auf Esra und seine Zeitgenossen zurückzugehen, welche den Anstoß zu der komplizierten Tätigkeit der Schriftgelehrten gaben. Und wenn wir zu den Büchern greifen, die uns von den Leistungen Esras und Nehemias erzählen, und versuchen, ihren Einfluß zu beschreiben, so entdecken wir, daß wir nicht allein beim Beginn eines neuen, sondern auch am Abschluß eines langen früheren Entwicklungsprozesses stehen. Eine große Zahl Schriften des Alten Testaments existierte jedenfalls zu Esras Zeit. Die politische Geschichte der Nation, die in die Zeit ihrer Unabhängigkeit fiel, hatte ihren Lauf vollendet, und ihr religiöser Charakter war schon fest ausgebildet. Um zu entdecken, wie dies alles zu stande kam, sind wir an eine frühere Periode ihrer Geschichte gewiesen. Wir wenden uns an die großen Propheten, die vor dem Exil gelebt und geschrieben haben, und wir finden, daß ihre Begriffe von der nationalen Religion klar und bestimmt sind, und daß sie die Religion nicht als eine Entdeckung ihrer Tage ansehen, und auch nicht beanspruchen, dieselbe durch ihr eigenes Studium gefunden zu haben. Die ältesten Propheten, deren Schriften wir besitzen, berufen sich auf eine Anzahl prophetischer Männer, die vor ihnen dieselben Wahrheiten gelehrt haben, und setzen einen bestimmten religiösen Standpunkt bei dem Volk Israel voraus. Wenn wir noch weiter zurückgehen, so finden wir die Bücher, welche von der Tätigkeit Mose's, vom Auszug aus Ägypten und von der gesetzlichen Organisation des Volkes erzählen, und damit scheinen wir den absoluten Anfang erreicht zu haben. Aber sogar die mosaische Periode beruht auf einer früheren. Mose spricht im Namen des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, und dieselben Bücher, die uns von dem großen Gesetzgeber erzählen, sind voll von Hinweisungen auf den Bund und die Verheißungen an Abraham. Mit Abraham lassen die alttestamentlichen Schriftsteller die Geschichte Israels als eines Volkes beginnen. Von ihm wird die Nation durch natürliche Abstammung abgeleitet. Die Verheißung, die ihm gegeben wurde, wirkte sich in der nachfolgenden Geschichte

aus, und obwohl die Erzähler von vorhergehenden Zeitaltern berichten, und die Geschichte bis zum ersten Anfang aller Dinge zurückführen, bezeichnet Abraham gleichsam die Quelle, in welcher das nationale Leben Israels seinen Ursprung nahm. Die Nationen der Welt werden nachher beiseite gelassen, und nur noch in Verbindung mit den Erlebnissen des auserwählten Volkes angeführt.

Was wir näher bestimmen möchten, ist der Ursprung des eigenartig religiösen Gepräges der Geschichte Israels, und die Art des religiösen Lebens, welches, wie wir sehen, diesen langen ununterbrochenen Lauf genommen hat. Um dies tun zu können, ist es von äußerster Wichtigkeit, sich einen festen Standpunkt zu sichern, von wo aus der genaue Gang der Begebenheiten sich beurteilen läßt.

II.

Zwei widerstreitende Theorien der Geschichte.

Wir haben gesehen, daß Israels Geschichte eine Geschichte religiöser Ideen ist. Allen hervorragenden Begebenheiten der Volksgeschichte wird durch die biblischen Schriftsteller religiöse Bedeutung verliehen, und nur dank seiner Religion ist Israel immer noch eine Macht in der Welt. Wollte man die Geschichte dieses Volkes auf politische Ereignisse beschränken, so wäre dieselbe ebenso ungenügend und uninteressant, als eine Geschichte Griechenlands, welche der Kunst, der Philosophie oder der Wissenschaft keine Rechnung trüge. Es ist darum von entscheidender Wichtigkeit, daß man wo möglich das Wesen der früheren Religion dieses Volkes bestimme.

Nun sind zwei Darstellungen derselben vorhanden, zwischen welchen wir zu wählen haben, dieselben sind einander in wichtigen Punkten entgegengesetzt. Wir haben die Darstellung der biblischen Schriftsteller, so wie sie im Alten Testament enthalten ist. Welches auch die Originalquellen seien, nach

denen der Pentateuch und die historischen Bücher verfaßt sind, und in welchen Einzelheiten auch die verschiedenen Quellen auseinandergehen oder sich widersprechen mögen, so stimmen sie doch alle in ihrer Hauptansicht über den Verlauf der religiösen Geschichte überein, oder sind so zurechtgelegt worden, daß sie übereinzustimmen scheinen. Als Fortsetzung der Urgeschichte, so wie sie in den elf ersten Kapiteln der Genesis enthalten ist, geben diese Bücher in den weiteren Kapiteln der Genesis und im Folgenden bis Ende von II Könige eine zusammenhängende Erzählung der Geschicke Israels von der Berufung Abrahams bis zur Gefangenschaft,[1]) die Bücher von Esra und Nehemia sodann enthalten die Ereignisse nach der Rückkehr. Neben diesen gibt es noch andere Schriften, besonders diejenigen der Propheten, welche meistens ihre bekannten historischen Daten haben und deshalb geschätzte Beiträge zu den geschichtlichen Berichten liefern. Nun ist die Darstellung, welche alle diese Bücher mit einander von der religiösen Geschichte geben, augenscheinlich übereinstimmend in der Auffassung, daß Israel von Abrahams Zeit an in einem besonderen Verhältnis zu Gott stand, von ihm besondere Offenbarungen seines Willens und Wesens empfing, von ihm eigentümlich geführt und geleitet wurde, als es zum Volk erwuchs, und ebenso, als es einen Staat bildete. Durch eine großartige Erweisung göttlicher Macht wurden sie aus der Knechtschaft Ägyptens erlöst und in die Wüste Sinai geführt, wo der mit Abraham geschlossene Bund feierlich bestätigt und erneuert wurde. Auf Grundlage des Bundes wurde das Gesetz errichtet, das dem Volk Gottes Heiligkeit auflegte, sein tägliches Leben durch zeremoniale Vorschriften umfriedigte und sein geistiges Leben förderte, so daß es in der Wirklichkeit wie in der Idee ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein sollte. Indessen erreichten die Israeliten niemals dieses Ideal, im Gegenteil sündigten sie

[1]) Die Bücher der Chronik sind anerkannt späteren Datums und stehen in mancher Hinsicht für sich allein. Was man auch in Einzelheiten von ihrem geschichtlichen Wert denken mag, so beruhen sie doch auf den früheren Büchern, und setzen dasselbe allgemeine Schema der Geschichte voraus.

aus, und obwohl die Erzähler von vorhergehenden Zeitaltern berichten, und die Geschichte bis zum ersten Anfang aller Dinge zurückführen, bezeichnet Abraham gleichsam die Quelle, in welcher das nationale Leben Israels seinen Ursprung nahm. Die Nationen der Welt werden nachher beiseite gelassen, und nur noch in Verbindung mit den Erlebnissen des auserwählten Volkes angeführt.

Was wir näher bestimmen möchten, ist der Ursprung des eigenartig religiösen Gepräges der Geschichte Israels, und die Art des religiösen Lebens, welches, wie wir sehen, diesen langen ununterbrochenen Lauf genommen hat. Um dies tun zu können, ist es von äußerster Wichtigkeit, sich einen festen Standpunkt zu sichern, von wo aus der genaue Gang der Begebenheiten sich beurteilen läßt.

II.

Zwei widerstreitende Theorien der Geschichte.

Wir haben gesehen, daß Israels Geschichte eine Geschichte religiöser Ideen ist. Allen hervorragenden Begebenheiten der Volksgeschichte wird durch die biblischen Schriftsteller religiöse Bedeutung verliehen, und nur dank seiner Religion ist Israel immer noch eine Macht in der Welt. Wollte man die Geschichte dieses Volkes auf politische Ereignisse beschränken, so wäre dieselbe ebenso ungenügend und uninteressant, als eine Geschichte Griechenlands, welche der Kunst, der Philosophie oder der Wissenschaft keine Rechnung trüge. Es ist darum von entscheidender Wichtigkeit, daß man wo möglich das Wesen der früheren Religion dieses Volkes bestimme.

Nun sind zwei Darstellungen derselben vorhanden, zwischen welchen wir zu wählen haben, dieselben sind einander in wichtigen Punkten entgegengesetzt. Wir haben die Darstellung der biblischen Schriftsteller, so wie sie im Alten Testament enthalten ist. Welches auch die Originalquellen seien, nach

denen der Pentateuch und die historischen Bücher verfaßt sind, und in welchen Einzelheiten auch die verschiedenen Quellen auseinandergehen oder sich widersprechen mögen, so stimmen sie doch alle in ihrer Hauptansicht über den Verlauf der religiösen Geschichte überein, oder sind so zurechtgelegt worden, daß sie übereinzustimmen scheinen. Als Fortsetzung der Urgeschichte, so wie sie in den elf ersten Kapiteln der Genesis enthalten ist, geben diese Bücher in den weiteren Kapiteln der Genesis und im Folgenden bis Ende von II Könige eine zusammenhängende Erzählung der Geschicke Israels von der Berufung Abrahams bis zur Gefangenschaft,[1]) die Bücher von Esra und Nehemia sodann enthalten die Ereignisse nach der Rückkehr. Neben diesen gibt es noch andere Schriften, besonders diejenigen der Propheten, welche meistens ihre bekannten historischen Daten haben und deshalb geschätzte Beiträge zu den geschichtlichen Berichten liefern. Nun ist die Darstellung, welche alle diese Bücher mit einander von der religiösen Geschichte geben, augenscheinlich übereinstimmend in der Auffassung, daß Israel von Abrahams Zeit an in einem besonderen Verhältnis zu Gott stand, von ihm besondere Offenbarungen seines Willens und Wesens empfing, von ihm eigentümlich geführt und geleitet wurde, als es zum Volk erwuchs, und ebenso, als es einen Staat bildete. Durch eine großartige Erweisung göttlicher Macht wurden sie aus der Knechtschaft Ägyptens erlöst und in die Wüste Sinai geführt, wo der mit Abraham geschlossene Bund feierlich bestätigt und erneuert wurde. Auf Grundlage des Bundes wurde das Gesetz errichtet, das dem Volk Gottes Heiligkeit auflegte, sein tägliches Leben durch zeremoniale Vorschriften umfriedigte und sein geistiges Leben förderte, so daß es in der Wirklichkeit wie in der Idee ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein sollte. Indessen erreichten die Israeliten niemals dieses Ideal, im Gegenteil sündigten sie

[1]) Die Bücher der Chronik sind anerkannt späteren Datums und stehen in mancher Hinsicht für sich allein. Was man auch in Einzelheiten von ihrem geschichtlichen Wert denken mag, so beruhen sie doch auf den früheren Büchern, und setzen dasselbe allgemeine Schema der Geschichte voraus.

schon im Schatten des Sinai; und während der ganzen Wüstenreise, die so voll von beständigen Beweisen göttlicher Führung war, zeigten sie sich beharrlich abtrünnig, und fielen von einer Verderbnis in die andere. Sogar als sie durch besondere göttliche Gunst in das verheißene Land gebracht worden waren und dessen Bewohner besiegt hatten, sündigten sie gegen den Gott, der sie so begünstigt hatte, und bequemten sich den Gebräuchen ihrer Nachbarn an. Nichtsdestoweniger verwarf Gott sie nicht, noch unterbrach er ihre Erziehung. Von Samuel an erhob sich eine Reihe Propheten, um gegen sie zu zeugen und sie zu einem höheren Leben zu rufen. Einstimmig, sowohl im nördlichen wie im südlichen Reiche erzählen diese Männer dieselbe Geschichte von Gottes großen Taten für sein Volk in der Vergangenheit, sie tadeln, rügen und mahnen, sie stellen Könige und Volk zur Rede, und klagen Priester und falsche Propheten gleicherweise an, denn ihre schwere Botschaft ist dieselbe von einem Jahrhundert zum andern. Sie verlieren auch den Glauben an Gottes Verheißungen nicht. Wenn Trübsal über das Volk hereinbricht, tadeln sie die Sünde um so strenger, betonen die Gerechtigkeit Gottes um so nachdrücklicher; aber ihr Glaube an seine Treue bleibt unerschüttert. Und beim gänzlichen Verfall des Volkes werden ihre Aussichten um so geistiger, die Hoffnung lebt fort, selbst in der Gefangenschaft. Es war ja die Stimme der Weissagung und der Glaube an die Erfüllung derselben, der die Gefangenen Babylons aufrecht erhielt und die Frommen unter Esra und Nehemia anspornte, in ihre Heimat zurückzukehren, um dort, endlich geheilt von Abgötterei, den Gottesdienst mit pünktlichster Beobachtung der Vorschriften des alten Gesetzes wieder einzuführen, welche sie zur Zeit ihres Wohlergehens vernachlässigt hatten.

Dies die Auffassung der biblischen Bücher. Sie enthält einen Plan, eine Art Schema der Geschichte. Es ist die Erzählung einer religiösen Bewegung, die in engem Zusammenhang mit gewissen historischen Begebenheiten vorwärts schreitet. Diese Begebenheiten sind für die biblischen Schriftsteller von allergrößter

Bedeutsamkeit, so daß nach ihrer Ansicht die verschiedenen Stadien des religiösen Fortschrittes durch bestimmte Ereignisse des Volkslebens bezeichnet werden. Ich sagte oben, daß die Berichte der biblischen Bücher augenscheinlich unter sich übereinstimmen. Zum Beweis dafür dient die Tatsache, daß bis vor kurzem niemand daran dachte, irgend eine andere Darstellung aus diesen Büchern zu schöpfen als die, welche die verschiedenen Verfasser einstimmig geben wollen. Auch diejenigen, welche in der Jetztzeit zu beweisen meinen, daß der Gang der Geschichte ein anderer war, leugnen nicht, daß die biblischen Bücher, so wie sie vor uns liegen, diejenige Darstellung enthalten, die wir soeben skizziert haben. Was sie behaupten, ist, daß das Schema der biblischen Schriftsteller eine spätere Auffassung sei, welche durch eine systematische Überarbeitung in ältere Urkunden eingetragen worden wäre. Und sie meinen im stande zu sein, durch Ausscheidung der früheren von den späteren Bestandteilen der Schriften und rechtmäßige Handhabung der Kritik aus den biblischen Urkunden selber den Beweis zu führen, daß Israels Geschichte und seine religiöse Entwicklung einen völlig abweichenden Verlauf genommen haben.

Vom rein literarischen und wissenschaftlichen Standpunkt aus dürfen wir uns nicht zum voraus weigern, uns mit solch einem Verfahren auseinanderzusetzen. Die Bücher des Alten Testamentes liegen vor uns als ebenso viele literarische Erzeugnisse, und wir dürfen nicht zum voraus für sie eine Autorität beanspruchen, welche sie jeder Untersuchung ihres Ursprungs und jeder Kritik vom literarischen Standpunkt aus entzöge. Es ist, wissenschaftlich angesehen, an sich keine unberechtigte Vermutung, daß die Verfasser des Alten Testamentes, die sich in ihrer eigenen kleinen Welt bewegten, eine eng begrenzte Ansicht ihrer Volksgeschichte hatten, daß sie in ihrem einfachen, unwissenschaftlichen Zeitalter da Wunder schauten, wo moderne Schriftsteller nur natürliche Ereignisse sehen würden. Es ist ebenfalls denkbar, daß die hebräischen Geschichtsschreiber so gut wie andere, vergangene Begebenheiten durch das Medium ihrer Zeit schauten, und daß sie zu einer verhältnismäßig späten Zeit eine Theorie ihrer vergangenen Ge-

schichte gestalteten, so wie sie sich dieselbe unter dem Einfluß späterer Ereignisse denken mochten. Nach dieser Theorie konnten späte Erzähler die frühere Geschichte neu entwerfen oder ältere Darstellungen retuschieren. Ob alles so der Fall war, muß natürlich bewiesen werden, ehe wir es annehmen; inzwischen können wir uns nicht weigern, es als Hypothese gelten zu lassen. Wir wundern uns auch nicht, wenn in gegenwärtiger Zeit, wo auf jedem Gebiet der Forschung wissenschaftliches Verfahren und strenge Beglaubigung der Tatsachen gefordert werden, die Darstellung der biblischen Schriftsteller sich ebenso genauer Untersuchung zu unterziehen hat. Desgleichen dürfen wir uns nicht wundern, wenn moderne Geschichtsforscher, welche die Religionen der Welt zum Gegenstand besonderer Studien gemacht haben, eine Theorie der israelitischen Geschichte aufzustellen suchen, welche im Einklang stände mit den von ihnen anerkannten wissenschaftlichen Grundsätzen. Natürlich muß von dieser modernen Theorie gefordert werden, daß sie besser als die bisherige Auffassung von den Tatsachen Rechenschaft gebe, und im ganzen eine folgerichtigere und glaubwürdigere Erklärung derjenigen Dinge biete, die nicht Gegenstand des Streites sind.

In der Folge werden wir Gelegenheit haben, die Hauptpunkte der Theorie zu betrachten, welche der biblischen Auffassung entgegensteht. In Einzelheiten gehen die verschiedenen Schriftsteller etwas auseinander; aber im allgemeinen kann die moderne Auffassung folgendermaßen dargelegt werden: Eine Anzahl nomadisierender hebräischer Stämme kam aus der Wüste und ließ sich in Kanaan nieder. Wie die Völkerschaften rings herum, hatten auch sie ihren Volksgott, Jahaveh [1]), der für sie so ziemlich das-

[1]) Da ich hier diesen Namen zum erstenmal brauche, muß ich eine kurze Erklärung geben. Man stimmt jetzt allgemein darin überein, daß die traditionelle Aussprache Jehovah unrichtig ist. Zur Zeit, als die Vokalpunkte in der hebräischen Bibel angebracht wurden, hatten die Juden die Gewohnheit, Adhonai (Herr) zu sprechen, jedesmal wenn das heilige Tetragramm JHVH erschien, und um diese Lesung zu veranlassen, schrieben sie die Vokale des Namens Adhonai zu den Konsonanten des unausgesprochenen Namens.

selbe war, wie Kamosch für Moab oder Milkom für Ammon. Sie besaßen gewisse unter sich variierende Überlieferungen von ihrem Ursprung und von der Weise, wie er ihr Volksgott geworden; aber ihr Glaube und ihre religiösen Gebräuche waren so ziemlich derselben Art, wie die der umwohnenden Völker. Besonders von den Kanaanitern, unter welchen sie sich niederließen, und die von ihnen allmählich aufgesogen wurden, nahmen sie viele religiöse Gebräuche und Anschauungen an, sie übernahmen deren heilige Orte, machten Pilgerfahrten nach deren heiligen Gräbern, und schrieben ihren eigenen Vorfahren die Ehre zu, welche die Kanaaniter ihren verstorbenen Lokalhelden zollten. Die Gewohnheit wurde zum Gesetz, die Legende zur Geschichte, — und zu der Zeit, da wir die ersten authentischen Berichte von ihnen haben, üben sie die Riten eines Gottesdienstes aus, welcher sich in der angegebenen Weise gestaltet hat, mit Anschauungen von ihrem Nationalgott, die den Auffassungen der anderen Götter bei den Nachbarvölkern ähnlich sind. Die biblischen Bücher, welche die Geschichte bis zum achten Jahrhundert v. Chr. erzählen, existierten in ihrer gegenwärtigen Form erst lange nach den Ereignissen, und wir können nur durch frühere in ihnen enthaltene Stücke oder durch verschiedene Schlußfolgerungen einen wahren Bericht über die Geschichte jener Zeit erhalten; denn die Bücher in ihrer gegenwärtigen Form sind durch spätere Hände umgestaltet worden, und stellen eine Projektion späterer Ideen in vergangene Zeiten dar. Vom achten Jahrhundert an haben wir zeitgenössische Aufzeichnungen, und nach dieser Zeit kommen uns allerlei literarische Werke für das Verständnis der Geschichte zu Hilfe. Die Propheten waren es, denen man die Reinigung der religiösen Begriffe Israels verdankte. Sie waren es, die zuerst eine höhere Wahrheit schauten und das Volk lehrten; durch sie wurde der ethische Monotheismus des Alten Testamentes entwickelt. Vor ihrer Zeit war nach Wellhausen die Nation das Ideal der Religion in

Als hebräischer Name genommen und nach anderen ähnlich gebildeten Worten vokalisiert, sollte das Wort sehr wahrscheinlich ausgesprochen werden Jahaveh oder Jahveh. Über Ursprung und Bedeutung des Namens s. Kap. XI.

realer Wirklichkeit gewesen. Die Propheten hielten dem Volk ein Ideal vor, welchem es nicht entsprach. Um die Kluft zu überbrücken, wurde das Ideal zu einem Gesetz ausgestaltet, dem die Nation sich anbequemen sollte. Auf diese Art wurde das Gesetzbuch des Deuteronomiums kurze Zeit vor dem achtzehnten Jahr der Regierung Josias zubereitet, während gesagt wird, es sei im Tempel entdeckt worden. Also gehört dieses Gesetzbuch nicht in das Zeitalter Moses, obgleich es, um höhere Heiligkeit zu besitzen, als von ihm herstammend dargestellt wird. In Wirklichkeit war es ein Versuch, eine Norm zu schaffen für die Einführung Israels in die von den Propheten gelehrte Wahrheit. Aber es hatte eine von den Urhebern nicht beabsichtigte Wirkung: an die Stelle der freien, lebendigen Stimme Gottes durch die Propheten setzte es die Stimme eines toten Gesetzes, und so wurden die Propheten, ohne es zu wollen, die geistlichen Zerstörer des alten Israel. Das Gesetz war also das Erzeugnis der Prophetie, nicht ihr Vorgänger, und es fand seine letzte Entwicklung in dem levitischen Gesetzbuch Esras, dem Ausgangspunkt des modernen Judentums.

Ohne in eine Diskussion über die hier berührten Punkte einzutreten, bemerken wir, daß diese Theorie vorgibt, die Geschichte Israels nach dem Prinzip ununterbrochener, natürlicher Entwicklung auszulegen, indem sie die allmähliche Entfaltung der religiösen Idee von dem engsten Nationalismus [1]) oder sogar Animismus [2]) bis zum reinen Monotheismus nachweise, und indem sie das Emporkommen religiöser Einrichtungen aus bloß natürlichen, oft sehr abergläubischen Gebräuchen bis zum systematisierten, göttlich beglaubigten Gesetz darlege. Stade, ein hervorragender Vertreter der modernen Ansicht, sagt,[3]) wir müßten gleich von Anfang an die Religion des alten Israel als in einem Entwicklungsprozeß begriffen betrachten; sie trete nicht in die Welt als etwas Fertiges, wie das Christentum oder der Mohamme-

[1]) Beschränkung der Machtsphäre eines Gottes auf die eigene Nation.
[2]) Verehrung einer ungeordneten Menge von Geistern.
[3]) Geschichte des Volkes Israel, I, 8. 9.

danismus. Das Christentum, so sagt er, erscheine als eine vollendete Religion, weil es den Abschluß der Religion Israels bilde; aber wir dürften auf Israel Schleiermachers Regel für die christliche Religion nicht anwenden, daß das eigentümliche Wesen der Religion am reinsten an ihrer Quelle zur Anerkennung komme. Dazu ist zu bemerken, daß, ob auch über diesen Gegenstand die traditionelle Auffassung Irrtümer enthalten mag, die biblischen Berichte selbst sehr klar eine Entwicklung in ihrer Art nachweisen. Der große Unterschied zwischen den beiden Theorien besteht in dem Keim, aus welchem die Entwicklung hervorging, und in der Auffassung der Entwicklungsstufe, welche in jenen frühen Zeiten, von denen wir handeln, erreicht war.

Wir haben somit zwei entgegengesetzte Ansichten von der Geschichte: Die biblische Auffassung der hebräischen Geschichtsschreiber und die Anschauung der modernen Geschichtsforscher. Die letztere steht nicht an, die frühere „unhistorisch" zu nennen, und könnte deshalb die antibiblische heißen, ich will sie aber einfach die moderne Theorie nennen. Ich spreche von zwei entgegengesetzten Theorien. Die historischen Bücher des Alten Testamentes sind nämlich nicht bloße Chroniken, sie sind durch ein Prinzip belebt, nach welchem die Verfasser die Ereignisse erklären. Ob wir die Entstehung dieser Erzählungen früher oder später ansetzen, wir treffen darin auf eine gewisse Auslegung dieser Tatsachen, eine gewisse Auffassung des Erzählers, die den Ereignissen Farbe verleiht oder deren Anordnung leitet, einen gewissen Einblick, den er in die Geheimnisse und Ursachen der Dinge zu besitzen meint. Die Geschichte, im Unterschied von Chroniken und Jahrbüchern, muß immer eine Theorie enthalten, ob vom Verfasser ausgesprochen oder nicht. Dieselbe braucht nicht in den Vordergrund gestellt zu werden, sie liegt verborgen in den Blättern und liest sich zwischen den Zeilen. Eine gesunde Theorie ist einfach eine Gesamt-Auffassung, welche eine Menge von Tatsachen zusammenordnet und ihnen Einheit und Begründung verleiht. Ohne solche haben die Tatsachen höchstens für den Antiquaren Interesse.

Die modernen Schriftsteller ihrerseits sind wesentlich auch nur

auf diese biblischen Berichte angewiesen; aber sie bieten uns eine andere Auslegung der darin enthaltenen Ereignisse und Erscheinungen, eine andere Theorie der Geschichte. Im allgemeinen können wir die beiden Theorien einander folgendermaßen entgegenstellen: Die moderne Theorie will die Entwicklung der Religion schildern von den untersten Stufen animistischer Verehrung bis hinauf zum ethischen Monotheismus, und vom bloßen Brauch bis zum autorisierten göttlichen Gesetz, und zwar dies innerhalb der nationalen Periode der Geschichte Israels. — Die biblische Theorie stellt auch eine Entwicklung auf, aber das Wichtigste, was zuletzt erlangt wird: der Glaube an eine sittliche Gottheit, den einigen Regenten der Welt, und an ein göttlich gegebenes Gesetz, sind dort im Keim und Wesen an der Schwelle des nationalen Lebens schon vorhanden. Bei beiden Theorien finden sich niedrige Stufen des Glaubens, Gebräuche, die zu Gesetzen erhoben werden; der Unterschied liegt in der Stellung, die man ihnen anweist.

Um nun auf Grund der biblischen Bücher, auf welche beide Theorien direkt oder indirekt sich stützen, wissenschaftlich unparteiisch deren Wert abzuwägen, dürfen wir nicht durch Betonung einer Inspirationslehre die Entscheidung präjudizieren. Aber ebensowenig dürfen wir anderseits Bücher oder Teile von Büchern kurzweg verwerfen auf bloß subjektive Gründe hin, mit der Behauptung, daß die oder jene Teile spätere, ungeschichtliche Ansichten enthalten, auch dürfen wir nicht alles das als unhistorisch auf die Seite schieben, worin sich das Element des Wunderbaren vorfindet. Die Bücher sind unsere einzigen Zeugnisurkunden, das einzige Material, um zu einem endgültigen Urteil zu gelangen. Das hat Kuenen selbst gut ausgedrückt: „Die Bibel ist in jedermanns Hand. Der Kritiker hat keine andere Bibel als das Publikum. Er beansprucht nicht weitere Dokumente zu haben, welche den Laien nicht zugänglich wären, oder irgend etwas in seiner Bibel zu finden, was der gewöhnliche Leser nicht sehen könnte. Allerdings verbessert er hier und da die gebräuchliche Übersetzung, allein das ist die Ausnahme, nicht die Regel,

und doch getraut er sich, von der religiösen Entwicklung Israels eine gänzlich andere Auffassung zu bilden, als sie, wie jedermann sieht, im Alten Testament gelehrt wird." [1]) Indessen, da die Kritiker so viel unternehmen, müssen wir uns ausbedingen, daß ihre Kritik gerecht sei. Sie dürfen die Bücher nicht ganz und gar wegkritisieren; denn dieselben sind das Baumaterial zur Geschichte, sie sind nicht ein bloßes Gerüst, innerhalb dessen durch anderes Material von rein subjektivem Charakter das Gebäude sich erheben könnte. Wenn alles vollendet ist, sollten die Bücher als Teile eines fest zusammengefügten Ganzen um so wertvoller erscheinen, und auch die als später erwiesenen Teile sollten ihren richtigen Platz einnehmen und dem ganzen Bau Symmetrie verleihen.

Um nun einen richtigen Ausgangspunkt zu gewinnen, ist es notwendig, einen Boden zu finden, auf dem beide streitenden Parteien, und wäre es nur für einen Augenblick, gleicherweise stehen, ehe sie so weit auseinander gehen, wie dies schließlich geschieht. Wenn gewisse Zeugen verdächtigt werden, so muß ihr Zeugnis gesichtet werden, oder man muß auf Zeugen zurückgehen, deren Worte keinem Zweifel unterliegen.

Nun dreht sich der Hauptstreit um die Geschichte des religiösen Glaubens und Handelns in der früheren Zeit, besonders um die Periode von Mose an bis zu der Zeit, da wir die von beiden Seiten anerkannten gleichzeitigen Schriften der Propheten haben (achtes Jahrhundert). Das ist nun gerade die Periode, von der nach der modernen Theorie die Bücher keine zuverlässige Geschichte geben. Die im Pentateuch enthaltenen Erzählungen, welche anscheinend die früheren Phasen der Religion vorführen, sind nach ihr gar nicht Geschichte, sondern zeigen nur, wie sich spätere Schriftsteller den Verlauf der alten Geschichte dachten oder zurechtmachten. Sie enthalten daher nur ihre Ansichten, und spiegeln ihre Zeit ab.

An diesem Punkt angelangt, möchte es daher das natürlichste Verfahren scheinen, eine spezielle kritische Prüfung dieser

[1]) Modern Review, July 1880. Vgl. National Religions p. 69 f.

Produkte vorzunehmen, um aus ihnen die glaubhaften Bestandteile in Gestalt eines tatsächlichen Kernes herauszulesen, und so zuverlässiges Material für diese Periode der Geschichte zu erhalten. Dies ist in der Tat meistens die Methode derer gewesen, welche neuerdings die Geschichte Israels geschrieben haben: sie kritisierten oder sie beglaubigten die Quellen. Es ist dies jedoch ein beschwerliches und in mancher Beziehung unbefriedigendes Verfahren, wie sich ersehen laßt, wenn man ein Werk wie Kuenens Hexateuch [1]) durchblättert. Wie weit die Kritiker in ihrem Werk Erfolg gehabt haben, will ich jetzt nicht untersuchen, denn um unsern Zweck zu erreichen, glaube ich einen andern und besseren Weg einschlagen zu dürfen, der uns in den Stand setzen möchte, uns eine solche mühsame Untersuchung zu ersparen. Drei praktische Gründe sind es, die ich für hinreichend halte, um den von mir einzuschlagenden Gang zu rechtfertigen. Es sind folgende:

1) Das bloß kritische Untersuchungsverfahren an den fraglichen Dokumenten führt nicht sicher dazu, uns einen unbestrittenen Ausgangspunkt zu liefern. Auch wenn wir zugäben, daß es den Kritikern gelungen wäre, die Bestandteile des Hexateuchs zu sondern, so blieben noch ungewiß ihre Reihenfolge, ihre Entstehungszeiten und der Grad ihrer gegenseitigen Abhängigkeit; und verschiedene Kritiker, selbst solche, die im ganzen eins sind über die Scheidung der Quellen, haben sehr verschiedene Ansichten über die Zeit und Art, in welcher sie vereinigt wurden. Auch pflegt man bei jener näheren Bestimmung der Quellen zu einer Hypothese über den Geschichtsverlauf seine Zuflucht zu nehmen. Kuenen selbst gibt dies zu. In einer Geschichte der Kritik sagt er, daß bis zu Bleeks Zeit, als die Kritiker auf rein literarischem Boden die Zusammenstellung der Quellen zu bestimmen suchten, kein sicheres Resultat erreicht wurde, und daß erst durch Herbeiziehung der historischen Kritik eine Zusammenordnung derselben möglich wurde. Der schlagendste Beweis dafür ist, daß ein Bestandteil des Hexateuchs, die sogenannte Grundschrift oder

[1]) Hexateuch = die fünf Bücher Mosis samt dem Buche Josua.

der Priestercodex, der allgemein für die erste der Quellen galt, jetzt durch die Graf'sche Hypothese zur allerletzten geworden ist, und zwar auf Grund einer neuen Auffassung des Geschichtsverlaufes. So dreht man sich bis zu einem gewissen Grad im Kreise herum: die Theorie der Geschichte wird herbeigezogen, um das Datum und die Ordnung der Urkunden zu bestimmen, während die Bücher selber, nach dieser Hypothese neu geordnet, als Beweise für die neue Theorie der Geschichte gelten sollen.

2) Die biblische Theorie hängt nicht von der Autorschaft und Art der Zusammensetzung des Hexateuchs ab. Zwar wird dies auf beiden Seiten oft angenommen, und die Kritiker bekämpfen gewöhnlich die sogenannte „traditionelle Theorie" über diesen Gegenstand. Es ist deshalb wichtig, genau zuzusehen, wie die Sache steht, damit die biblische Theorie zu ihrem vollen Rechte komme und nicht mit etwas belastet werde, was nicht dazu gehört.

Es ist allerdings wahr, daß die Überlieferung der jüdischen Synagoge, welche die christliche Kirche ohne Prüfung angenommen hat, dahin lautet, der Pentateuch sei wesentlich von Mose verfaßt worden. Zur Zeit, als die Bücher des Alten Testamentes in einen Kanon zusammengefaßt wurden, (wie viel früher, wissen wir nicht), wurden die fünf Bücher des Pentateuchs als das Gesetz Moses betrachtet, oder hießen: das Buch des Gesetzes Moses. Dies war ganz natürlich, da sie als vornehmsten Bestandteil das Gesetz enthielten, dessen mosaischen Ursprung das Volk annahm. Was auch die Ansicht derer, die zuerst den Kanon sammelten, über den Anteil des Mose bei Abfassung dieser Bücher gewesen sein mag, in Wirklichkeit schreibt ihm die jüdische Tradition, so früh wir sie verfolgen können, die Autorschaft zu. Es war eben noch nicht die Zeit moderner literarischer Kritik, und wahrscheinlich dachten diejenigen, welche das Gesetzbuch nach Mose benannten, nicht genau darüber nach, wie viel damit ausgesagt sei, ebensowenig die, welche sich später der Benennung bedienten. Als Beweis, daß man es mit der Abfassung des Pentateuchs durch Mose nicht genau nahm, führen wir die ebenso andauernde und mit der andern nicht als unvereinbar angesehene Überlieferung

an, daß Esra das Gesetz wieder hergestellt habe[1]) oder sogar die frühe verbreitete Ansicht, daß er das ganze Alte Testament neu geschrieben habe.[2]) Die Aussagen der Talmudisten über die Abfassung und Autorschaft aller Bücher zeigt klar, wie wenig sie in Wirklichkeit von der Sache wußten. Die Wahrheit ist, daß die Überlieferung ganz allgemeiner Art war, und daß wir uns, was die Aufbewahrung genauer Details betrifft, nicht auf sie verlassen dürfen. Mit den kanonischen Büchern des Alten Testamentes nahm die christliche Kirche auch ohne weiteres die gangbaren Traditionen über deren Verfasser an. In Wirklichkeit jedoch sind die Bücher des Pentateuchs, wie die historischen Bücher, die auf sie folgen, anonym. Die Genesis gibt keine Andeutung über ihren Verfasser, ebensowenig der Levitikus, und die wenigen Stellen der anderen Bücher, welche aussagen, Mose habe dieses und jenes „in ein Buch geschrieben," beziehen sich, wie genauere Untersuchung zeigen wird, auf spezielle Stücke. Ja, die Tatsache, daß solche Stellen in den Büchern vorkommen, weist eigentlich darauf hin, daß nicht Mose es war, der das Ganze schrieb.

Die traditionelle Annahme, daß Mose den Pentateuch geschrieben, hat nicht geringe Verwirrung verursacht. Denn als man sah, daß gewisse Dinge unmöglich von ihm geschrieben sein konnten, und als der zusammengesetzte Charakter der Bücher nachgewiesen wurde, dachte man, daß dadurch die Glaubwürdigkeit derselben zerstört sei: auf der einen Seite herrschte Bestürzung, die Autorität der Schrift möchte untergraben werden, auf der andern Seite wurde triumphierend behauptet, die Bücher hätten keinen historischen Wert, weil sie keine gleichzeitigen Aufzeichnungen seien. Beide Stellungen sind unhaltbar. Der geschichtliche Wert dieser Bücher hängt nicht davon ab, ob Mose sie geschrieben habe, oder überhaupt davon, ob wir ihren Verfasser kennen. Wäre letzteres der Fall, auf welchen Gründen soll unser Glaube an die folgenden Bücher beruhen, deren Verfasser gänzlich unbekannt sind? Anderseits steht nicht zu erwarten, daß die Kritiker die Aussagen von

[1]) Talmud Sukka 20a; Sanhedrin 21b.

[2]) Siehe Robertson Smith, Old Testament in the Jewish Church p. 155.

Büchern wie diese angenommen hätten, selbst wenn bewiesen worden wäre, daß Mose oder einer seiner Zeitgenossen der Verfasser sei. Sie würden sich das Recht vorbehalten haben, die berichtete Geschichte aus inneren Gründen zu verwerfen oder anzunehmen. Kuenen z. B. beklagt, vom Islam sprechend, die Mangelhaftigkeit der Berichte, gerade in den Punkten, wo dieselben am wertvollsten wären; er sagt:[1]) „Die Überlieferung ist durchweg von dogmatischen Überzeugungen der ersten Gläubigen gefärbt und unterliegt nicht selten dem ernstesten Verdacht." Ja wohl, sogar wenn es mit vollster Gewißheit dargetan würde, daß Mose den Pentateuch geschrieben, so würde das die kritische Schule nicht im mindesten bereitwilliger machen, seine Angaben anzunehmen. Der Gang der neutestamentlichen Kritik liefert eine Illustration von dem, was in solchen Fällen möglich ist. Obgleich die Evangelien erwiesenermaßen von so frühem Datum sind, daß die Verfasser derselben Kenntnis haben konnten von den Dingen, die sie erzählten, so fühlen sich doch die weitergehenden modernen Kritiker des Neuen Testaments deshalb nicht verpflichtet, diese Bücher als historisch anzunehmen. Auch wenn ein Zeitgenosse Begebenheiten berichtet, die nach ihrer Meinung nicht geschehen konnten, so wird sein Bericht als unglaubwürdig verworfen. Kurz, die Kritiker würden den Pentateuch nicht als historisch ansehen, auch wenn erwiesen wäre, daß Moses dessen Verfasser war.

Mir scheint, es wird zu schnell angenommen und zugegeben, daß Gleichzeitigkeit und Glaubwürdigkeit der Dokumente durchaus unzertrennlich seien, oder daß sie als selbstverständlich einander voraussetzen. Ein Augenblick der Überlegung wird uns zeigen, daß eine Begebenheit sich geschichtlich zugetragen haben kann und wir gute Beweise davon haben können, obwohl kein Bericht davon im Augenblick des Geschehens niedergeschrieben wurde; desgleichen können falsche Angaben über gewisse Tatsachen gemacht und verzeichnet werden zur Zeit, da sie sich zutragen. Das bloße gleichzeitige Niederschreiben macht sie nicht glaub-

[1]) National Religions p. 10.

würdig, noch macht das Unterlassen des Niederschreibens sie unglaubhaft. Assyrische und ägyptische Könige können auf steinernen Monumenten lügen, — sehr wahrscheinlich taten sie es — und hebräische Geschichtsschreiber können uns eine wahre Erzählung ihrer Geschichten geben, obwohl sie lange nach den Ereignissen schrieben.

3) Drittens ist die moderne Theorie wie die biblische heutzutage solchergestalt ausgebildet, daß sie als ein Ganzes betrachtet und von einem Gesichtspunkt aus geprüft werden kann, der mit den Fragen über die Autorschaft des Hexateuchs nichts zu tun hat. Es gibt gewisse, allgemein zugegebene Tatsachen, gewisse hervorragende Ereignisse und Erscheinungen der Geschichte, und jede der Theorien gibt ihre Auffassung vom Ursprung und der Bedeutung dieser Tatsachen und Erscheinungen. Wir wollen prüfen, welche Theorie dieselben besser erkläre und sich so den unangefochtenen Punkten im Gang der Geschichte besser anpasse. Zu dem Ende hin schlagen wir vor, alle die Bücher oder Buchteile, die als unhistorisch erklärt werden, ganz beiseite zu lassen, und bei einem Zeitpunkt anzufangen, wo wir uns nach Annahme beider Theorien auf klarem, historischem Boden befinden. Den kritischen Geschichtsschreibern wird vorläufig erlaubt anzugeben, welches diese Periode sei, sie sollen ebenfalls die Schriften bezeichnen dürfen, welche dieser Periode angehören, und ohne über die Wahl ein Urteil abzugeben, lassen wir angefochtene Zeugen ganz im Hintergrund, und befragen diejenigen, welche als vertrauenswürdig bezeichnet werden. Wir werden zu entdecken suchen, welches Zeugnis sie in Bezug auf gewisse Unterscheidungspunkte zwischen den beiden Theorien abzulegen haben, um zu sehen, in welcher Richtung die Wahrheit liegt. Wir werden für keines der Schriftstücke Autorität oder Inspiration verlangen, sondern nur darauf Gewicht legen, daß sie bona fide genommen und durch eine gerechte und verständige Kritik erklärt werden.

Indem wir so die beiden Theorien nach einem allgemein angenommenen Maßstab und auf einem unangefochtenen Boden erproben, werden wir die Mittel erhalten, den Wert jener anderen

Zeugen, die im Anfang zurückgestellt wurden, zu taxieren. Denn wenn die biblische Theorie sich auf einem unabhängigen Boden behaupten kann, so fällt in die Augen, daß jene angefochtenen Zeugen, die zu ihren Gunsten sprechen, auch als glaubwürdig betrachtet werden müssen. Mit anderen Worten, wenn abgesehen von den angegriffenen historischen Büchern die biblische Theorie erhärtet wird, dann treten die Bücher oder Buchteile, welche diese biblische Theorie enthalten, an den ihnen gebührenden Platz als Geschichtsquellen. Wenn wir durch rein historische Forschung die Hauptrichtung und den Hauptverlauf der Geschichte bestimmen können, dann dürfen wir die Dokumente nach literarischen Methoden prüfen, frühere und spätere Elemente von einander unterscheiden, Duplikate ausscheiden u. s. f., doch immer mit Rücksicht auf die historische Hauptrichtung, deren wir uns vergewissert haben. Das ist wissenschaftlicher gehandelt, als wenn man zuerst eine hypothetische Entwicklungslinie festsetzt und dann versucht, sein Material derselben anzupassen. Wenn die Anordnung des Materials nur auf der Basis einer historischen Kritik stattfinden kann, sollte das historische Schema womöglich auf unabhängiger Grundlage festgesetzt und nicht zum Beginn hypothetisch eingeführt werden.

III.

Schriften des neunten und achten Jahrhunderts v. Chr. als literarische und religiöse Erzeugnisse.

Aus der Begrenzung, die wir im vorhergehenden Kapitel unserer Untersuchung gesetzt haben, folgt, daß wir uns jetzt nicht anschicken können, die israelitische Religionsgeschichte in zusammenhängender Weise von den ältesten bis zu den jüngsten Zeiten herab zu entwerfen, wie dies sonst passend wäre. Wir müssen vielmehr im Anfang unserer Nachforschung unsern Standpunkt auf allgemein anerkanntem und unbestrittenem Boden nehmen. Einen solchen Ausgangspunkt finden wir nach Aussage der modernen

Historiker in der Periode, in welche die ersten schreibenden Propheten, Amos und Hosea, fallen. Durch sie haben wir Berichte von Zeitgenossen über den damaligen religiösen Glauben Israels. Aus ihren Schriften wie aus andern Werken, welche man uns gestattet als gleichaltrig anzusehen, werden uns wenigstens zunächst die Ansichten bekannt, welche gewisse Schriftsteller in jener Zeit hatten. Dann müssen wir suchen, von dem Bekannten und Anerkannten, so gut wir können, auf das Unbekannte und Bestrittene zu schließen.

Der Wert zeitgenössischer Schriften ist bei einer solchen Untersuchung unschätzbar. Wir können daraus nicht allein die Ideen der Schreiber selbst, sondern auch die Auffassungen und Gewohnheiten, die zu ihrer Zeit geläufig waren, herausfinden, soweit die Schriftsteller Gelegenheit haben, dieselben zu berühren. Die Schriften der Propheten sind in dieser Beziehung besonders schätzbar, denn diese Lehrer waren in hervorragender Weise Männer ihrer Zeit, die sich direkt auf die Zustände bezogen, welche sie vorfanden, und an das Gewissen des Volkes appellierten, welches sie umgab.

Es wäre indessen ein Irrtum, den Wert dieser zeitgenössischen Schriften auf die bloße Auskunft zu beschränken, die sie in Beziehung auf die damaligen Zustände geben. Ein Schriftsteller ist in der Tat ein Kind seiner Zeit, aber seine Zeit ist ein Produkt früherer Einflüsse, auf welche wir zurückschließen können. Die Schriften der Propheten sind ebenfalls mehr als der Ausdruck ihres eigenen Nachdenkens. Wir müssen die Richtung, welche ihr Nachdenken einschlug, durch den Standpunkt begründen, den sie erreicht hatten. Die Männer und ihre Schriften sind historische Tatsachen, welche auch geschichtlich erklärt werden müssen, und da sie sich nicht für Historiker ausgeben, wird jede Auskunft, die sie uns über die Geschichte erteilen, um so freier vom Verdacht tendenziöser Absicht sein.

Die Hauptaufgabe dieser Untersuchung ist, so klar als möglich die israelitische Religion zu bestimmen, die in die Periode vor den ältesten Schriftpropheten fällt. Diese Periode wird oft in modernen Werken die „vorprophetische" genannt; aber

diese Ausdrucksweise verlangt eine Erklärung. Jedenfalls darf sie nicht zum voraus so verstanden werden, als ob die Schriftpropheten eine von ihren Vorgängern abweichende Lehre gehabt hätten, da darum gerade der Streit sich bewegt.

Diejenige Periode, von welcher wir unsern Ausgang nehmen, umfaßt annähernd geschätzt das Jahrhundert von 850—750 vor Christus. Obschon behauptet wird, daß dies der früheste eigentlich historische Boden in Israels Geschichte sei, so ist dieser Zeitraum der biblischen Erzählung gemäß ein ziemlich später. In der Tat wird auch anderseits nicht bestritten, daß viele wichtige geschichtliche Ereignisse damals schon geschehen waren. Im achten Jahrhundert vor Christo hatte das nördliche Königreich der zehn Stämme den Höhepunkt seiner Größe erreicht, von dem aus es rasch seinem Fall entgegeneilte. Amos weissagte zur Zeit Jerobeams II in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts, d. h. vor 750 vor Christus, und Hosea lebte wahrscheinlich fast bis zum Untergange des Königreichs. Obschon die Bücher der Könige erst viel später geschrieben wurden und man sich deshalb der Begrenzung wegen, die wir unserer Untersuchung auferlegt haben, nicht auf sie stützen kann, was die Auffassung betrifft, die sie den Ereignissen angedeihen lassen, so wird doch vieles daraus als historisch angenommen, wie die Reihenfolge der Herrscher in den beiden Königreichen, die Trennung der beiden Königreiche unter Rehabeam und im allgemeinen die einfachen geschichtlichen Ereignisse, wie sie dort erzählt sind.

Überdies gibt es gewisse Schriftstücke, deren Vorhandensein zur Zeit der ältesten Prophetenbücher zugegeben wird. Man nimmt an, daß die Geschichten der Patriarchen, wie sie uns im jehovistischen Abschnitt der Genesis geboten wird, sowie die Erzählungen der Taten und Reden Elias und Elisas, welche den Büchern der Könige einverleibt wurden, in dieser Periode in Schrift gefaßt worden seien; und obschon sie nicht als Geschichte anerkannt werden — am wenigsten die Geschichte der Patriarchen, — so kann man sie doch als Verkörperung der Ideen jener Männer ansehen, die sie schriftlich abgefaßt haben, und so bieten sie wenigstens

Stoff, um die Ansichten zu beurteilen, welche in jener Zeit herrschten. Weiterhin wird nicht geleugnet, daß wir im Buch der Richter, abgesehen von späteren redaktionellen Zusätzen, ziemlich genaue Beschreibungen der Zeit haben, die es behandelt, und daß die Bücher Samuels — wieder mit Ausnahme von Zusätzen — gewisse Tatsachen aus der Tätigkeit Samuels und der Errichtung des Königreichs zutreffend erzählen. Endlich, obschon das Buch des Deuteronomiums noch nicht existierte, ebensowenig der levitische Gesetzeskodex und die begleitende Erzählung der Bücher Exodus, Levitikus und Numeri, so gab es doch einen kurzen, geschriebenen Kodex, das sogenannte Bundesbuch, Exodus Kap. 20—23.

Dies nun sind im allgemeinen die Autoritäten, die wir zu unserer Untersuchung verwenden dürfen. Natürlich kann man sich gelegentlich auch auf spätere Schriften beziehen, die unangefochten sind, wie die Weissagungen eines Micha, Jesaja, Jeremia, und auf bloße historische Tatsachen, die nicht geleugnet werden. Die Frage aber, die wir mit Hilfe dieser Autoritäten beantworten möchten, ist schließlich: Was war eigentlich die Religion Israels in Bezug auf Glauben und Ausübung in den Zeiten, die jenen Autoritäten vorangingen, und wie weit zurück können die Glaubenslehren nachgewiesen werden, die wir in unbestrittener historischer Zeit vorfinden?

Da wir uns auf den allerengsten Boden beschränkt haben, können wir keine volle Aufklärung über alle Punkte erwarten, die wir zu bestimmen wünschen. Wir müssen uns mit kurzen Winken begnügen, und werden unsere Folgerungen vielleicht aus wenigen Texten zu ziehen haben. In jedem Fall werden wir uns mit allgemeinen Schlüssen begnügen müssen. Aber indem wir von verschiedenen Seiten aus unsere Untersuchungen beginnen, sollte es uns möglich sein, zu entdecken, ob sich für die eine oder andere Theorie ein übereinstimmendes Zeugnis finde, und zu bestimmen, in welcher Richtung im allgemeinen die Wahrheit liege. Und da bei einer solchen Untersuchung jedes positive Faktum seine Bedeutung hat, beginne ich mit dem anerkanntesten aller Fakta,

der Existenz dieser Schriften, welche zur Lösung dieses Problems in unsere Hand gelegt sind. Ohne einstweilen nach dem Inhalt der Schriften zu fragen, finden wir hier eine wichtige Tatsache: es existieren Schriften in der Periode, von welcher wir ausgehen. Wir wollen sehen, ob wir aus diesem bloßen Faktum irgend welche Schlüsse ziehen können, und zu diesem Zweck wollen wir sie erstens als bloß literarische Produkte und dann als religiöse Werke betrachten.

I. Amos erzählt uns, daß er ein Hirte in Tekoa war. Dies war eine zwölf Meilen südlich von Jerusalem gelegene Stadt (oder ein Dorf), die an das Weideland der Wüste grenzte; somit war das südliche Königreich seine Heimat. Er war weder ein Prophet noch eines Propheten Sohn, — d. h. er gehörte nicht zu der Klasse der berufsmäßigen Propheten, sondern er war ein gewöhnlicher Mann, der ohne deswegen arm zu sein, doch wahrscheinlich keine hohe gesellschaftliche Stellung einnahm. Er erscheint plötzlich in Bethel, einem der Sitze der staatlichen Gottesdienste des nördlichen Königreichs, und nachdem er die Sünden des Königreichs öffentlich angeklagt hat, wird er vom Priester von Bethel zur Rede gestellt und verläßt dann aller Wahrscheinlichkeit nach das Land, zieht sich in seine Heimat zurück und schreibt dort seine Weissagungen nieder. Hosea scheint nach allen Anzeichen aus dem nördlichen Königreiche zu stammen, mit dessen Angelegenheiten er sich fast ausschließlich beschäftigt. Die andern literarischen Werke, die dieser Zeit zugeschrieben werden, verteilen sich wahrscheinlich auf beide Königreiche. Da wir so viele anonyme Schreiber im Alten Testament vorfinden und diese in modernen Werken nur durch Chiffern wie J, E, Q, A, B, C, R u. s. w. bezeichnet werden, welche uns kaum eine Idee von ihrer Persönlichkeit geben können, so ist es wahrhaft erfrischend, zwei Schriftstellern gegenüber zu stehen, die Fleisch und Blut haben und offenbar mehr als einer Idee fähig sind. Da wir zwei solche Männer besitzen, werde ich mich so viel als möglich an ihr Zeugnis halten. Ihr Stil und ihre Lieblingsgedanken sind so charakteristisch, daß ich mir unwillkürlich ein Bild von

diesen zwei Männern gemacht habe. Amos ist ein geschmeidiger hitziger, flinker Mann mit blitzenden, unruhigen Augen und schwarzen Locken, rasch in seinen Bewegungen und Herr seiner Gefühle, obschon seine Nasenflügel beben und seine Schläfen anschwellen, wenn er erregt wird. Er hat die scharfe, hohe Stimme und den nervigen Körper der modernen Beduinen, und wenn man ihn ansieht, so erwartet man, daß er etwas Auffallendes und scharf Treffendes sage, und das tut er. Er verbreitet die Luft seiner Heimat um sich her. In der Wildnis Tekoas hat er Kämpfe mit den wilden Tieren erlebt und zu den Sternen im wolkenlosen Blau des mitternächtlichen Himmels emporgeblickt. So tritt er mutig, kühl und gesammelt am üppigen Hofe auf, und bringt wie ein scharfer, schneidender Windstoß in dessen erstickende, sinnliche Atmosphäre. Hosea ist höheren Wuchses, langsamer und würdiger in seinen Bewegungen. Er ist der Bewohner einer Stadt und lebt ohne Zweifel in der Nähe einer öffentlichen Bäckerei; denn er schöpft mit Vorliebe seine Bilder aus dem feurigen Backofen. Seine Stimme ist weicher und tiefer; wenn man ihn anblickt, wird man von Traurigkeit übernommen, denn Schmerz ist auf seine Stirne geschrieben. Wenn die jetzt herrschende Auslegung der Anfangskapitel richtig ist, so wurde er durch ein Weib, das er zärtlich liebte, schwer geprüft, und durch das Zerreißen der Saiten seines eigenen Herzens lernte er Gottes untrügliche Liebe kennen.

Es ist also klar, daß wir uns in einer Zeit befinden, wo literarische Tätigkeit im ganzen Land sehr entwickelt war. Wir haben nicht nur die anschaulichen Gemälde aus dem patriarchalischen Leben, so kunstlos in ihrer Einfalt und doch so kunstvoll, daß sie das Entzücken von Personen jedes Alters und jedes Landes ausmachen. Wir haben die Geschichten der rohen, kräftigen Heldentaten der Richter, welche mit feinen Charakterschilderungen und gelegentlich mit Pathos und Humor gezeichnet sind. Wir besitzen die Geschichte Elias in vollendeter Form. Wir haben die Zeichnungen von Samuels Leben und den Charakteren Sauls, Jonathans und Davids, die kein moderner Novellist übertreffen könnte.

Von ganz verschiedener literarischer Gattung ist das Bundesbuch mit seinen kurzen Sentenzen des kodifizierten Gesetzes. Und einen noch andern Stil haben diese zwei Bücher von der Hand des Amos und des Hosea. Jedes behält seinen eigenen literarischen Charakter bei und beweist die große Verschiedenheit der Persönlichkeiten der Schriftsteller, aber beide sind vollendete literarische Produkte, — der Hirte von Tekoa teilt seine Verweise aus wie Schläge eines Dreschflegels und entsendet wahre Donnerkeile in seiner anklagenden Rundschau über die Nationen. Der Prophet Israels, weichherzig wie ein Weib, ist weniger sorgfältig in der Form seiner Sätze, die oft durch das Schluchzen seines Herzens abgebrochen werden; aber er handhabt seine Sprache so, daß er die zartesten Zeichnungen von Gedanken und Stimmungen zu entwerfen weiß. Obschon der literarischen Produkte nicht viele sind, sind sie also doch mannigfach genug und geben klaren Beweis davon, daß das Vermögen schriftlicher Ausarbeitungen über verschiedenartige Themata in jener Zeit eine vollendete Tatsache war. Erstens hatte vor allem die Sprache damals eine gut entwickelte, vollendete Form erhalten. Zweitens wurde sie nicht nur gesprochen, sondern war ein literarisches Medium für Schriftstücke jeder Art geworden.

Die Sprache ist die gangbare Münze des Gedankens. Sie hat nicht allein für den Sprecher und Schreiber Bedeutung, sondern auch für den Hörer und Leser.[1]) Gesprochene und geschriebene Sprache läßt bei allen Leuten auf eine gewisse Stufe der Intelligenz schließen, und geschriebene Sprache ist ein Beweis davon, daß eine größere oder kleinere Zahl Menschen vorhanden sind, die lesen können. Eine populäre Literatur, d. h. literarische Produkte, die sich dem gemeinen Volk anpassen und dasselbe interessieren, schließt in sich, daß sich Leser unter dem gemeinen Volk finden. Wenn dies unanfechtbare Schlüsse sind, die aus der bloßen Existenz einer ausgebildeten Sprache und einer gewonnenen Literatur gezogen werden müssen, so wird ihre An-

[1]) Siehe Robertson Smith, Old Testament in the Jewish Church, p. 22.

wendung auf den vorliegenden Gegenstand unsere Ideen über die Geschichtsperiode, von der wir ausgehen, erweitern und uns ermöglichen, rückwärts nach einer früheren Periode vorzudringen. Aus der Sprache solcher Männer wie Amos und Hosea können wir die geistigen Verhältnisse der Generation, der sie angehörten, bemessen. Und wenn wir sehen, daß die vorliegende Literatur so überaus populär und national ist, so werden wir bis auf einen gewissen Grad fähig sein, den Zustand der Nation im ganzen zu beurteilen, und — so zu sagen — ihren intellektuellen Puls zu fühlen. Diese Geschichten der Patriarchen, Richter und Propheten wurden nicht von einem unbekannten Individuum verfaßt, um in dessen Kammer verborgen zu bleiben. Sie sind der Stoff, der das Volk am meisten entzücken sollte, und daß sie geschrieben wurden, beweist, daß Leser dafür vorhanden waren. Ja, die prophetischen Schriften, selbst zugegeben, daß sie zuerst nicht dem Volk vorgelesen wurden, sondern erst niedergeschrieben, nachdem sie vorgetragen worden waren, zeigen schon dadurch, daß sie in die Form von Anreden oder Zuschriften gekleidet sind, daß sie dazu bestimmt waren, vom Volke jener Zeit gelesen zu werden. Wir schließen daraus, daß es einen engeren oder weiteren Kreis (wahrscheinlich einen ziemlich weiten) gab, der fähig war, diese Schriften zu verstehen und den Worten und Sätzen den Sinn beizulegen, den sie haben wollten. Mit einem Wort, wir gelangen von den bloßen „Schriften" zu einem Volk, welches dieselben lesen und verstehen kann.

Da nun die modernen Historiographen darauf bestehen, man müsse von dieser Periode ausgehen, dürfen wir vernünftigerweise erwarten, daß sie uns etwelche Erklärung von der merkwürdigen Tatsache geben, daß wir plötzlich eine solche Fülle verschiedener Literatur vorfinden, wenn, wie sie behaupten, in der vorhergehenden Zeit eigentlich gar nichts von der Art vorhanden war. Es gibt einige Gesänge, von denen zugegeben wird, daß sie älter seien, doch sagt man, sie können sich auch mündlich erhalten haben, und im allgemeinen bestehen die Modernen darauf, daß dieses achte Jahrhundert die älteste Periode sei, aus welcher wir ge-

schriebene Dokumente besitzen. Sei es so; es wäre gewiß der Mühe wert, uns einen Begriff davon zu geben, wie dies gekommen sei? warum in diesem Zeitalter plötzlich ein solches Wachstum eintrat und wie dasselbe in der unmittelbaren Vergangenheit angebahnt wurde? Da die modernen Historiker eine solche Liebhaberei haben, Entwicklungen nachzuweisen, wäre hier ein sehr anziehendes und höchst interessantes Feld dafür vorhanden. Man würde denken, daß Kritiker wie Robertson Smith,[1]) welche solche Meister in der literarischen Anatomie sind, daß ihre Leser „von Kapitel zu Kapitel den Prozeß verfolgen können, durch welchen der Pentateuch seine jetzige Form erhalten hat," ihre Aufmerksamkeit der Entstehung der literarischen Komposition in Israel zuwenden würden. Jedoch — sie finden sehr wenig über diesen Gegenstand zu sagen. Wellhausen[2]) meint: „Die hebräische Literatur erblühte erst in dieser Periode (850—750), namentlich, wie es scheint, nach der glücklichen Abwehr der Syrer. Geschrieben wurde zwar schon früh, aber nur Urkunden und Verträge, außerdem Briefe .... Die ältesten Aufzeichnungen sind kurz und undeutlich, man sparte an der Schrift. Früh entwickelte sich auch im Zusammenhang mit der Religion der historische Sinn des Volkes, die großen Taten Jahves, d. i. Israels wurden in Liedern besungen; aber diese Lieder wurden ursprünglich nur mündlich überliefert. Die Literatur begann mit der Sammlung und Aufzeichnung derselben, das „Buch der Kriege Jahves" und das „Buch des Redlichen" waren die ältesten Geschichtsbücher, dann ging man dazu über, auch in Prosa Geschichte zu schreiben unter Benützung von Urkunden oder Familienerinnerung; in den Büchern Samuelis und der Könige ist uns ein ziemlicher Teil dieser Historiographie erhalten, verbunden mit Annalen der Könige. Gleichzeitig wurden auch schon Sammlungen von Rechtsgrundsätzen und Weistümern aufgeschrieben, wovon wir Exod. K. 21 und 22 ein Beispiel besitzen. Erst später folgte die

[1]) Preface to Hist. of Israel p. 9.

[2]) Israelitische und jüdische Geschichte. 5. Aufl. 1904. S. 84 f.

Aufzeichnung der Sagen über die Patriarchen und über die Urzeit, welche nicht sehr früh entstanden sein können. Merkwürdig insonderheit ist das Aufkommen einer schriftlichen Prophetie. Warum haben Elias und Elisa nicht geschrieben? Warum schrieb hundert Jahre später Amos? Es läßt sich kaum anders erklären als dadurch, daß aus einem nichtliterarischen Zeitalter inzwischen ein literarisches geworden war."

Und doch ist unleugbar der Stil des Amos und Hosea schon ebenso gut, als ihn die hebräische Sprache jemals erlangte. Jesaja steht in dieser Beziehung einzig da, — jedes Land hat seine hervorragenden Schriftsteller, — aber die Sätze des Hirten von Tekoa, der Rhythmus seiner Sprache und selbst die durch eine Reihe von Kapiteln fortgesetzten rhetorischen Leistungen sind so vollendet wie die der besten hebräischen Autoren. Robertson Smith[1]) sagt: „Dem unbefangenen Urteil erscheinen die Weissagungen des Amos als eines der schönsten Beispiele reinen hebräischen Stiles. Die Sprache, die Bilder, die Gruppierung sind gleich bewunderungswürdig und die Einfachheit der Erzählungen ist kein Zeichen von Mangel an Bildung, sondern von vollkommener Meisterschaft in der Handhabung der Sprache, die sich zwar nicht zum Ausdruck abstrakter Ideen eignet, aber unübertroffen ist als Vermittlerin leidenschaftlicher Rede." Ferner hat die „älteste Historiographie", die uns in den Büchern der Richter, Samuels und der Könige erhalten ist, keineswegs das Gepräge, als ob sie der erste Versuch eines solchen Werkes wäre und die Geschichten der Patriarchen sind im Stil der charakteristischen hebräischen Prosa geschrieben. Wiederum sind die Gesetze, die im Bundesbuch stehen, in ebenso klarer und vollendeter Sprache ausgedrückt als diejenigen der viel später angesetzten Gesetzsammlungen. Es ergibt sich also nach der Hypothese, die vor uns liegt, daß die Literatur vollständig entwickelt ins Leben trat; denn die vor uns liegenden Produkte tragen keine Anzeichen an sich, Erstlingsversuche zu sein, und was besonders wesentlich ist, sie gehören

[1]) Prophets of Israel p. 125.

nicht einer einzelnen Schriftgattung an, wie man dies beim Beginn eines literarischen Zeitalters erwarten könnte, sondern sie sind sehr mannigfaltig.[1]) Es wäre daher vielmehr der Schluß berechtigt, daß literarische Arbeiten verschiedener Art bei den Hebräern längst üblich waren zu der Zeit, als diese Werke geschrieben wurden. Und jedenfalls ist es eine sehr ungenügende Auskunft von denen, die erklären, die Geschichte Schritt für Schritt zu verfolgen, wenn sie behaupten, daß sich in einem Jahrhundert „ein nicht literarisches Zeitalter zu einem literarischen" entwickelt habe.

Robertson Smith macht einige ausgezeichnete Bemerkungen,[2]) um uns zu zeigen, daß nach Analogie der Araber der Wüste es nichts Außerordentliches war für Leute in bescheidener Lage wie Amos, mit wenig oder keiner Buchgelehrsamkeit Meister der höchsten Beredsamkeit zu sein:

„Unter den Hebräern wie in der arabischen Wüste sind Wissenschaft und Beredsamkeit nicht Dinge fachmännischen Unterrichts und hangen auch nicht von Besitz und sozialer Stellung ab. Im Hebräischen wie im Arabischen ist die beste Schreibekunst eine natürliche Wiedergabe des besten Sprechens. Das literarische Verdienst des Buches der Genesis oder der Geschichte Elias, wie dasjenige des „Kitâb el Aghâny" oder von nordischen Saga's ist, daß sie sich lesen lassen, wie wenn sie uns mündlich erzählt würden, und in gleicher Weise sind die Weissagungen eines Amos, obschon sie offenbar für die Publikation umgearbeitet wurden, wobei wahrscheinlich ihre ursprüngliche mündliche Form abgekürzt wurde, ausgezeichnete Schriftstücke; weil der Prophet schreibt wie er spricht, die wirkungsvolle, witzige und dramatische Ausdrucksweise beibehält und jene lyrische Inbrunst atmet, welche der hohen hebräischen Poesie einen ganz besonderen Reiz verleiht."

Dies alles ist ganz gut; aber es bringt uns der Lösung der

[1]) Die Elegie als besondere Art von Komposition war Amos bekannt; denn das Wort Klagelied Amos 5, 1 hat diese technische Bedeutung.

[2]) Prophets, p. 126.

Frage um keinen Schritt näher: Wie entstand die literarische Gepflogenheit? und es berücksichtigt die Tatsache nicht, daß man unter einem literarischen Zeitalter jedenfalls ebensosehr ein Zeitalter von Lesern als von Schreibern versteht. Das einzige, was Wellhausen in Bezug auf den Übergang von einem nicht literarischen zu einem literarischen Zeitalter bemerkt, ist die endliche Vertreibung der Syrer, womit herzlich wenig erklärt ist. Was wir zu wissen wünschen, ist: Was gab den Antrieb zu dieser literarischen Tätigkeit? und was bereitete das Volk oder einen speziellen Kreis vor, derselben folgen zu können?

Ich konstatiere, daß keine genügende Erklärung zu der merkwürdigen Erscheinung, die vor uns liegt, gegeben wird. Sogar wenn berücksichtigt wird, was Wellhausen zugibt, daß das Schreiben in früherer Zeit geübt wurde, aber nur in Urkunden, Verträgen (meistens auf Stein) und Briefen, so ist ein unermeßlicher Schritt von da zu dieser plötzlichen Hervorbringung so mannigfaltiger Literatur innerhalb eines Jahrhunderts; und auch die andere Tatsache muß erklärt werden, daß es kleinere oder größere Kreise von *Lesern* gegeben haben muß. Sogar die rohe Steinschrift verlangt einen Unterricht, und das Geschriebene war dazu bestimmt, gelesen zu werden. Schreiben schließt Lesen in sich; beide schließen Bildung in sich, und zwar eine gewisse andauernde Bildung. Ein literarisches Zeitalter ist nach der Natur der Sache bis zu einem gewissen Grade ein gebildetes Zeitalter, und wie eine so umfängliche und mannigfaltige Literatur eine frühere Vorbereitung verlangt, so müssen wir noch viel mehr für das Zeitalter, für welches diese Werke geschrieben wurden, eine vorhergehende Erziehungsperiode beanspruchen. Mit einem Wort, wir stehen offenbar *nicht beim Beginn der literarischen* oder unterrichtenden *Tätigkeit* in Israel.

II. Wir können durch ähnliche Schlüsse beweisen, daß die betreffenden Werke als *religiöse* Produkte einen bedeutenden Grad religiöser Intelligenz und Bildung voraussetzen. Ein Mann spricht oder schreibt nicht, wenn er nicht weiß, daß seine Hörer oder Leser ihm folgen können. Und ein religiöses Gespräch oder Buch setzt

entsprechende religiöse Intelligenz voraus. Angenommen, daß ein Schriftsteller in seinen Gedanken einen Fortschritt macht und neue Ideen entwickelt, so muß er, wenn er überhaupt verstanden sein will, von dem Niveau der Intelligenz seiner Leser ausgehen, und es ist ganz unnütz, etwas zu veröffentlichen, wenn er nicht auf einen Leserkreis rechnen darf, der ihn verstehen kann.

Da wir an die geistige Sprache der heiligen Schrift gewöhnt sind, können wir nur mit Mühe ermessen, wie lange Zeit die Bildung und Entwicklung eines religiösen Wortschatzes erforderte. Die Sprache bleibt im besten Fall weit hinter dem Gedanken zurück, und wenn wir bedenken, daß der Gedanke selbst geschöpft, gereinigt, durch Nachdenken verfeinert, durch Ausstoßung niedriger, materieller Vorstellungen geläutert werden muß, werden wir begreifen, daß die Erlangung eines Wortschatzes, der Ideen ausspricht, wie diejenigen, bei denen der Hirte von Tekoa und Hosea von Israel verweilen, eine Vorbereitung von nicht wenig Zeit und Mühe von dem Sprecher sowohl als von dem Hörer verlangte. Eine Illustration aus der Geschichte der modernen Missionen wird uns dies verdeutlichen. Als protestantische Missionare ungefähr anno 1826 nach Syrien kamen, faßten sie, nachdem sie das vor ihnen liegende Feld überblickt hatten, den weisen Entschluß, sobald sich Gelegenheit dazu bieten würde, die Buchdruckerpresse zu benützen. Obschon viele Leute nicht lesen konnten, waren die Bewohner doch nicht ganz ohne Literatur. Die Leute, mit denen man hoffte, am leichtesten in Verbindung zu treten, waren Glieder der orthodoxen, griechischen Kirche, die auf ihre Weise sehr fromm, in der regelmäßigen Pflege ihrer religiösen Lehrer standen. Man hoffte, daß durch Gründung von Schulen die Fähigkeit und der Wunsch, lesen zu können, verbreitet werde. Man beschloß nun, außer der heiligen Schrift einige Werke von religiösem und erzieherischem Charakter vorzubereiten, um gerüstet zu sein, falls Nachfrage darnach entstehen sollte. Zwei der ersten Werke, welche gedruckt wurden, waren Übersetzungen von „Robinson Crusoe" und Bunyans „Pilgerreise"; — ersteres war dazu bestimmt, als interessantes Lesebuch, letzteres als religiöser

Erzieher zu dienen. Das Schicksal beider Werke ist bemerkenswert. Während sich Robinson Crusoe einer ungeheuren Popularität erfreute, lag die „Pilgerreise" jahrelang auf Lager. Das erstere wurde als religiöses Buch angenommen und gelesen, nicht allein weil es von Missionaren gedruckt und verbreitet wurde, sondern wegen der quasi frommen, vom Übersetzer auf bewunderungswürdige Weise wiedergegebenen Betrachtungen, welchen der unglückliche Robinson so gern nachhängt; aber mit der „Pilgerreise" wußte das gemeine Volk nichts anzufangen. Der Grund davon springt in die Augen: sie hatten nicht genug religiöse Erfahrung, um ein Buch verstehen zu können, von welchem sogar unsere Kinder entzückt sind. Es dauerte beinahe ein halbes Jahrhundert, ehe ein in den Missionsschulen erzogenes und in der heiligen Schrift unterrichtetes Geschlecht aufwuchs, das dieses Buch zu schätzen wußte, und jetzt ist es dort bei alt und jung ein ebenso großer Liebling wie bei uns. Es muß genau beachtet werden, daß es sich in diesem Fall um ein Volk handelt, das seit Jahrhunderten eine bestimmte Religion und eine gedruckte Literatur besaß. Wie muß es erst bei einem Volk gewesen sein, das nach der Hypothese nichts als die bloßen Anfangsgründe religiöser Auffassung und noch gar keine Literatur kannte?

Blicken wir auf die Tatsachen im vorliegenden Fall! Wir haben Amos vor uns, der kein Buch schreibt, das erst in späteren Zeiten gelesen werden soll, sondern seine Reden im nördlichen Königreiche hält und dieselben im südlichen niederschreibt. Wir haben Hosea vor uns, der wahrscheinlich beides ausübte, sprechen und schreiben. Es mag richtig sein, — was Robertson Smith uns sagt, — daß die Sprache, die Amos führt, sich nicht zur Mitteilung abstrakter Ideen eignet. Jedenfalls aber ist es eine leidenschaftliche, feurige Sprache, deren Elemente von jedem gemeinen Makel des Aberglaubens oder Animismus gereinigt sind und, wie wir sehen werden, Gedanken von universaler Geltung ausdrücken. „Obschon er der älteste der kanonischen Propheten ist, so ist seine Weltanschauung vielleicht weiter als die irgend eines andern, gerade wie seine religiösen Lehren an einschneidender

Kraft und Klarheit diejenigen der Mehrzahl seiner Nachfolger übertreffen." [1]) Hosea's Stil ist zwar vom literarischen Standpunkt aus weniger vollendet, aber tiefer empfindend, reicher, geistiger. Es ist seine gänzliche Hingabe an den Gedanken, was augenscheinlich die Symmetrie seiner Ausdrucksweise beeinträchtigt. Beide Propheten legen Zeugnis von tiefem Nachdenken über religiöse Fragen ab, aus dem sich Ansichten über Leben und Pflicht und Auffassungen des göttlichen Lebens ergeben, die zu dem Hervorragendsten gehören, was das Alte Testament hervorbrachte. Sie liefern damit den Beweis, daß derartiges Nachdenken und Auffassungen dieser Art dem Volk, zu dem sie sprachen, verständlich waren. Anders ausgedrückt, sie bedingten eine vorhergehende, religiöse Erziehung. In der Tat zeigen die allerältesten geschriebenen Werke, auf welche sich hebräische Schriftsteller beziehen, durch ihre Titel, daß die älteste Literatur auf Religion gestützt war. Das „Buch der Kriege Jahavehs" beweist durch seinen Namen, daß sogar die rohen Kämpfe Israels als von Gott geleitet angesehen wurden und das „Buch des Frommen" oder des Redlichen legt Zeugnis ab von dem Glauben an Gottes Gerechtigkeit gegen Israel. (Richter 5, 11.) [2])

Die Fürsprecher der neuen Theorie werden uns sagen, daß Amos der erste sei, der dieses lehrte und Hosea der erste, der jenes aussprach. Was immer sie gesagt oder zuerst gesagt haben, das Volk ihrer Tage verstand ihre Worte und Ausdrücke. Wenn diese Propheten die ersten waren, die in dieser Weise sprachen, dann waren natürlich auch die Hörer die ersten, die solche Dinge hörten, und doch scheint das Volk ganz gut begriffen zu haben, was ihm gesagt wurde. Wir können aber unmöglich annehmen, daß das ganze religiöse Bewußtsein der Nation einen plötzlichen Aufschwung bis zu diesem Niveau nahm. Es stelle sich jemand Amos vor, wie er das Volk Israel anredet im Namen Jahavehs: „Suchet mich, so werdet ihr leben." (Am. 5, 4—6.) „Suchet

[1]) A. B. Davidson im Expositor 3d series vol. 5. p. 166.

[2]) Davidson, ebenda p. 46.

das Gute und nicht das Böse, auf daß ihr leben möget; so wird Jahaveh, der Gott der Heerscharen, bei euch sein, wie ihr rühmet. Hasset das Böse und liebet das Gute, bestellet das Recht im Tor." (Am. 5, 14. 15.) „Es soll aber das Recht offenbar werden wie Wasser, und Gerechtigkeit wie ein starker Strom." (Am. 5, 24.) „Ich werde einen Hunger ins Land schicken, nicht einen Hunger nach Brot oder Durst nach Wasser, sondern darnach, das Wort des Herrn zu hören" (Am. 8, 11) — und dann frage er sich, ob das Volk, welches diese Worte hörte, nicht schon daran gewöhnt sein mußte, sich Ideen von Gericht und Gerechtigkeit, böse und gut, zu bilden, sowie sich eine Vorstellung zu machen von der Heiligkeit seines nationalen Gottes, die weit über das Niveau der animistischen oder eng nationalen Stufe der Religion hinauslag. Was die Lehre des Amos in Bezug auf das Wesen und den Charakter Gottes betrifft, in dessen Namen er sprach, so werden wir davon später ausführlicher reden. Ich wünsche augenblicklich nur diesen einen Punkt mit Nachdruck zu betonen, daß sogar dieser Cyklus von moralischen Begriffen eine vorhergehende Erziehung besonderer Art und längerer Dauer verlangt.

Wenden wir uns zu Hosea, so finden wir einen noch reicheren Wörterschatz und eine noch tiefere Auffassung. „Säet euch Gerechtigkeit," sagt er, „und erntet Liebe, und pflüget ein Neues, weil es Zeit ist, Jahaveh zu suchen, bis daß er komme und regne über euch Gerechtigkeit. Denn ihr pflüget Böses und erntet Übeltat und esset Lügenfrüchte." (Hos. 10, 12. 13.) „So bekehre dich nun zu deinem Gott, halte Barmherzigkeit und Recht und hoffe stets auf deinen Gott." (Hos. 12, 7.) Wir werden nachher sehen, welches die Ideen Hosea's über Gott waren, einstweilen bitte ich folgende Ausdrücke zu beachten, — sein beständiges Verweilen bei „Gnade", „Wahrheit", „Gericht", „Furcht vor Jahaveh" [1]) und Aussprüche wie folgende: „In dir findet Erbarmen das Waislein." (Hos. 14, 4.) „Die Wege des Herrn sind richtig und die Gerechten wandeln darinnen." (Hos. 14, 10.)

[1]) Siehe z. B. 1, 6; 2, 19. 20. 23; 3, 5; 4, 1; 6, 6.

„Mit menschlichen Seilen zog ich sie, mit Liebesfesseln." (Hos. 11, 4.) Alle diese Stellen drücken etwas ganz anderes als die ersten Anfänge von Erwägungen religiöser Dinge aus. Was klar erhellt beim flüchtigsten Blick in die Bücher des Amos und Hosea oder in irgend ein anderes Buch, das dem sogenannten ersten schriftlichen Zeitalter angehören soll, ist, daß wir uns in Bezug auf den Ausdruck religiöser Begriffe schon weit über einen versuchsweisen oder kindischen Gebrauch der Sprache hinaus finden.

So kommen wir denn von diesen beiden Seiten, der bloß literarischen und der religiösen Betrachtung dieser Bücher her zu dem Schlusse, daß dies achte Jahrhundert auf einer vorhergehenden Stufe der Vorbereitung ruht, welche in beiderlei Hinsicht bedeutend gewesen sein muß. In diese Folgerung ist eingeschlossen, daß die Lehre der ersten schreibenden Propheten wesentlich auch auf früherer Lehre beruht, und da dieser Annahme eifrig widersprochen wird von denen, die in diesen Propheten Neuerer, nicht Reformatoren, sehen wollen, ist es wichtig, ein Zeugnis direkter oder positiver Art über diese Frage ausfindig zu machen. In den Schriften der frühesten schreibenden Propheten deutet nichts darauf, daß sie als Herolde einer neuen religiösen Idee auftraten, oder daß sie sich in irgend welcher Bedeutung dieses Wortes als „originale Anfänger" betrachteten. Im Gegenteil, sie stellen dem Volke vor, daß sie die wahre, längst beglaubigte Religion im Gegensatz zu den Irrtümern und Mißbräuchen ihrer Zeit verkündigen. Ja, sie lassen die Sache nicht in dieser unbestimmten Form; sie beziehen sich auf Männer, die vor ihnen lebten, auf *Propheten wie sie selbst*, welche genau dasselbe getan haben. Hören wir Amos zu, wie er Israel, das nördliche Königreich, anredet: „Ist es nicht also, ihr Kinder Israel? spricht Jahaveh. Ich habe aus euern Söhnen Propheten erweckt und Nasiräer aus euern Jünglingen. Aber ihr gabet den Nasiräern Wein zu trinken und gebotet den Propheten und sprachet: Ihr sollt nicht weissagen." (Am. 2, 11. 12.) „Der Herr, Jahaveh, tut nichts, er offenbare denn sein Geheimnis den Propheten, seinen Knechten... „Der Herr, Jahaveh redet, wer sollte nicht weissagen?" (Am. 3, 7. 8.)

Und Hosea sagt zu dem gleichen Zweck: „Darum hieb ich auf sie ein durch die Propheten und tötete sie durch meines Mundes Rede, daß dein Recht an das Licht komme." (Hos. 6, 5.) „Ich habe auf die Propheten herabgeredet und ich habe reichlich Gesichte gespendet, und redete in Gleichnissen durch die Propheten." (Hos. 12, 11.) „Durch einen Propheten hat Jahaveh Israel heraufgeführt aus Ägypten und durch einen Propheten ward es gehütet." (Hos. 12, 14.)

Alle diese Beweisstellen sind klar und zutreffend genug in Bezug auf den biblischen Bericht von der vorhergehenden Geschichte, nach welcher von Samuel an eine Reihenfolge prophetischer Männer auftrat, die dargestellt sind, wie sie strafend, scheltend und die wahre Religion Jahavehs verkündigend, hervortraten. Aber sie sind ohne Sinn für die moderne Theorie. Dieselbe stellt Elia als einen halb legendenhaften Charakter dar, und Elisa, seinen Nachfolger, als einen, der politische Zwecke durch Mittel von sehr fraglicher Moralität erreichte;[1]) und was Samuel betrifft, so kommt er, — wenn der frühere und wahre Bericht aus dem späteren und falschen ausgeschieden ist, — aus dem kritischen Schmelztiegel als ein alter, mit dem zweiten Gesicht begabter Mann zum Vorschein, der für einen silbernen Sechser den Leuten sagen konnte, was aus verirrten Eseln und dergleichen geworden sei.[2]) Sicherlich sind Amos und Hosea überzeugt davon, daß sie die Lehre früherer Propheten fortsetzen, und Amos bedarf keines andern Beweises dafür, als daß er an das Wissen seiner Hörer appelliert. „Ist es nicht so, o Haus Israel?" Wir haben hier mit einem Wort das Zeugnis der Generation, welcher sie angehörten, und wenn moderne Kritiker kommen und uns sagen, daß Hosea und Amos die ersten waren, die so lehrten, wie sie lehrten, einfach, weil sie uns nicht erlauben wollen, an irgend welche Dokumente älteren Datums zu appellieren, — bin ich berechtigt zu erwidern, daß Amos und Hosea besser wußten,

[1]) Wellhausen, Prolegomena. 5. Aufl. 1899. S. 297.
[2]) Wellhausen, Proleg. 5. Aufl. S. 255.

woher sie ihre religiöse Erziehung hatten, als ein halbes Dutzend moderner Professoren es uns sagen können. Entweder ging ihnen eine Reihe prophetischer Männer voraus, deren Lehre aus demselben Geiste stammte wie die ihrige, — in welchem Fall die Auffassung der früheren Geschichte, welche die biblischen Schriftsteller geben, stark bekräftigt wird, und die Grenzen der prophetischen Periode viel weiter zurück liegen, als es die moderne Theorie erlaubt; oder es gab keine solche Reihenfolge, — in welchem Falle unsere Zeugen erstens dargestellt werden, als kennten sie die Quelle ihrer eigenen religiösen Bildung nicht; und zweitens ist das Werk dieser frühesten schreibenden Propheten dann wie ein in der Luft hangendes Ding und, um Wellhausens eigenes Gleichnis zu gebrauchen, wie ein Mann, der versucht, sich selbst an seinem eigenen Gürtel in die Höhe zu heben.

IV.

Die «früheren Propheten».

So haben wir denn gesehen, daß sowohl als literarische wie als religiöse Produkte die Schriften des neunten und achten Jahrhunderts einen längeren Prozeß von Erziehung, Reflexion und Kultur voraussetzen. Auch haben wir die frühesten der Schriftpropheten an eine Reihe ihnen vorangegangener, öffentlich aufgetretener Männer appellieren hören, von denen gesagt wird, daß sie ihnen im Werk der Lehre und Mahnung vorangegangen seien. Dem tragen die modernen Geschichtsforscher praktisch keine Rechnung. Erkundigen wir uns, ob die biblischen Schriftsteller uns irgend eine Auskunft geben können. Da in dem Zeitalter, von dem wir sprechen, offenbar ebensowohl gelesen als geschrieben wurde, so ist es interessant, zu untersuchen, ob wir irgend welche Spuren literarischer Tätigkeit in einer früheren Periode entdecken. Natürlich können wir um der Beschränkung willen, die wir uns selbst auferlegt haben, nicht auf solche Angaben bauen, wie sie

im Pentateuch vorkommen, z. B. „daß Moses dies und das geschrieben habe." Aber wir können fragen, ob wir überhaupt zuverlässige Nachrichten haben von den Einrichtungen, die in Israel existierten, um die Schreibe- und Lesekunst mitzuteilen.

Und hier kommen wir zu einer merkwürdigen und bedeutsamen Tatsache: daß die alttestamentlichen Bücher von Anfang bis zu Ende keine Andeutungen von solchen Vorkehrungen geben. Sie setzen voraus, daß Lesen und Schreiben allgemein bekannt war; aber sie erzählen uns nichts davon, daß Unterricht in diesen Dingen erteilt wurde. Wir finden zwar im Pentateuch [1]) in allgemeinen Ausdrücken den Befehl, die Vorschriften des Gesetzes die Kinder zu lehren, (Exod. 12, 26. 27; Deut. 4, 9 und 6, 6—20), und dem Volk wird befohlen, in schwierigen Fällen den Priester oder Richter zu befragen. Aber selbst wenn diese Vorschriften auf einer gesunden, früheren Überlieferung ruhen, so sind sie doch so allgemein, daß wir wieder in Ungewißheit gelassen werden. Augenscheinlich war der Unterricht einzig und allein den Eltern anvertraut, und die Frage nach deren Tauglichkeit zum Unterrichten bleibt wiederum unbeantwortet. Von keinem Buch des Alten Testamentes können wir Aufschluß erhalten, ob und welche Hilfsmittel für den Jugendunterricht existierten. Selbst hinsichtlich der Priester, welche jedenfalls einen speziellen Unterricht über das ihnen anvertraute Ceremoniell erhalten mußten, wird uns nichts darüber gesagt, wie dies geschah. Wäre das vor uns liegende Zeitalter wirklich das erste literarische, so müßten wir von den Schriftstellern dieser Periode erwarten, daß sie uns irgend eine Andeutung von der neuen Tätigkeit und dem dazu führenden

---

[1]) Franz Delitzsch hat darauf aufmerksam gemacht, daß nichts von Schreiben gesagt wird in dem merkwürdigen Bericht von Abrahams Unterhandlung mit den Hethitern (Genes. 23); auch kommt das gewöhnliche Wort für schreiben (katab) in keinem Teil dieses Buches vor, während von Exod. an Bekanntschaft mit der Schrift und mancherlei Gebrauch derselben angenommen wird. Daraus möchte man entnehmen, daß der Pentateuch die Einführung der Schrift zwischen der Patriarchenzeit und dem Exodus annähme. (Einleitung zum Kommentar über die Genesis.)

Impuls gäben. Aber wir haben keinen solchen Fingerzeig. Kurz, hätten wir Schlüsse zu ziehen aus dem Schweigen der Bücher, so müßten wir schließen, daß durchaus keine Anstalten für Unterricht getroffen wurden, selbst nicht in den engeren Kreisen einer gelehrten Klasse, wenn eine solche existierte. Aber wir könnten gar kein besseres Beispiel dafür finden, wie unrichtig ein argumentum e silentio sein kann; denn, um von anderem zu schweigen, würde das sogenannte erste literarische Zeitalter jeder Grundlage entbehren, es wäre somit ein plötzliches, gänzlich unvorbereitetes Phänomen, und wenn irgend etwas in der Welt Vorbereitung und Entwicklung fordert, so ist es die literarische Tätigkeit.

Ohne die eben erwähnte Erinnerung könnten wir in Versuchung kommen, jene Bezugnahme auf Lesen und Schreiben nach der Ausdrucksweise der Kritiker als eine Projektion späterer Ideen auf frühere Zeiten zu erklären. Indessen gibt es eine andere Folgerung, die mit mehr Recht aus diesem Stillschweigen hergeleitet werden kann. Wenn die Verfasser des Alten Testamentes vom Lesen und Schreiben sprechen, so tun sie es als von etwas Selbstverständlichem, allgemein Gebräuchlichem und Angenommenem. Es ist freilich in gewissen Kreisen Sitte, die Möglichkeit literarischer Tätigkeit des Mose zu bezweifeln, und Wellhausen gibt nur ungern zu, daß die Schrift vor dem achten Jahrhundert im Gebrauch war. Indessen wäre es nicht unmöglich, daß das Stillschweigen der alttestamentlichen Schriftsteller gerade den Grund hätte, den ich soeben angegeben, nämlich daß schon von sehr früher Zeit an Schreiben und Lesen ganz gebräuchlich waren. In Ägypten ist, wie heute jedermann weiß, das Schreiben lange vor Mose üblich gewesen. Ja, es hat zur Zeit des Aufenthalts der Israeliten in diesem Lande dort schon eine überaus reiche, vielverzweigte Literatur gegeben. Ein neues Licht ist aber auf unsere Frage gefallen durch die Entdeckung gewisser Tafeln in Tell-el-Amarna in Oberägypten; sie sind in Keilschrift geschrieben und weisen auf das Jahrhundert vor dem Datum zurück, welches durch die meisten Ägyptologen dem Auszug angewiesen wird. Diese beweisen nach Sayce, „daß zu jener Zeit im ganzen westlichen

Asien gute Schulen existierten, daß die Bewohner Kanaans schon vor der Eroberung des Landes durch die Israeliten lesen und schreiben konnten, daß ein reger literarischer Verkehr von einem Ende des zivilisierten Ostens bis zum andern stattfand." Zwar war das Medium des Verkehrs die babylonische Sprache und Schrift; aber wir können nicht annehmen, daß ein Volk, welches diese Schreibart kannte, das Schreiben wieder verlernt hätte, als das phönizische Alphabet an ihre Stelle trat;[1]) viel wahrscheinlicher ist es, daß diese Entdeckung zu einem ungeheuren Antrieb für den Gebrauch der Schrift wurde. Wir brauchen uns also nicht mehr zu wundern, daß unter den von Josua eingenommenen Städten eine Kirjath-Sepher, „Buch-stadt", hieß (Jos. 15, 15; Richt. 1, 11), oder daß zur Zeit der Richter ein junger Mensch, den man am Wege aufgriff, die Namen der vornehmen Männer von Suchoth aufschreiben konnte (Richt. 8, 14). Nein, wir brauchen uns nicht zu wundern, wie wir es sonst natürlich tun würden, daß das Alte Testament nichts von den Vorkehrungen für den Unterricht sagt und keine Andeutung von Schulen für den Jugendunterricht vorkommt. Aller Wahrscheinlichkeit nach war der Unterricht ein viel allgemeinerer, als wir anzunehmen gewohnt sind. Wenn das Volk Kanaans zu solch früher Zeit eine solche Stufe literarischer Tätigkeit erreicht hat, so können Wellhausens Schüler, welche so viel von Israels Kultur von den Kanaanitern herleiten, sich kaum weigern, den Israeliten zu einer viel früheren Zeit als dem achten Jahrhundert einen beträchtlichen Grad literarischer Leistungsfähigkeit zuzugestehen. Sie können wenigstens nicht sagen, daß Israel aus Mangel an Zivilisation nicht lange vor dieser Zeit eine Literatur gehabt haben könne. War die Fähigkeit zu schreiben vorhanden, so mußte diese Kunst durch Übung lebendig erhalten und durch irgend eine Art von Unterricht überliefert

[1]) Die ägyptische Schrift hatte schon alphabetische Zeichen, und es wird allgemein angenommen, daß ein in Ägypten wohnendes semitisches Volk (vielleicht die Hyksos) dem ihm gegebenen Fingerzeig folgte und ein eigenes Alphabet erfand. Siehe Isaac Taylor, The Alphabet, vol. I, chap. II Stade's Hebräische Grammatik § 18.

werden. Sehen wir nun zu, ob wir Spuren der Ausübung der Schreibekunst in der Zeit vor dem Jahrhundert, auf das wir uns beschränkt haben, entdecken.

Um mit alten Liedern zu beginnen, so ist es jetzt nicht mehr nötig anzunehmen, daß sie mündlich überliefert wurden, weil man jene Kunst noch nicht besessen hätte. Das Lied der Deborah z. B., das anerkanntermaßen den Stempel des Zeitalters trägt, von welchem es singt, könnte sogar schriftlich von dieser Periode her uns überliefert sein. Die Montenegriner haben die Gewohnheit, zeitgenössische Geschichte in Balladenform zu schreiben,[1]) und die Weiber der Beduinen feuern noch heute die Tapferkeit ihrer Männer durch improvisierte Gesänge an.[2]) Der Gebrauch der Siegeslieder ist alt, und wenn der Schriftgebrauch auch alt ist, so nötigt nichts zu der Annahme, daß solche Gesänge gänzlich der mündlichen Überlieferung überlassen waren. Auch können die Urkunden, aus denen nach Wellhausen die früheste Geschichte geschöpft wurde, sehr alten Datums und viel umfangreicher sein, als er voraussetzt; denn die Schrift auf Stein, welche nach ihm die Praxis der frühesten Zeit war, erweist sich als eine Schrift auf Lehmtafeln, und wenn man nach dem Inhalt der Tafeln in Tell-el-Amarna urteilt, so können dieselben zur Aufbewahrung sehr genauer und mannigfaltiger Details gedient haben. Sayce z. B. hat schon lange vermutet, daß Ausgrabungen zu Kirjath-Sepher oder Tyrus begrabene Bibliotheken von diesem Material zu Tage fördern könnten, ähnlich denen, die in Ninive ausgegraben wurden. Einzelne mit Keilinschrift beschriebene Tafeln sind jetzt in der Tat durch Professor Sellin auf dem Boden des alten Taanach bei Megiddo gefunden worden.

Selbst Stücke, welche augenscheinlich aus einer Zeit datieren, in welcher man vom Schreiben nichts wußte, sind nicht durchaus als Produkte einer späteren Zeit anzusehen; denn mündliche Tradition ist für gewisse Gattungen der Literatur zuverlässiger, als

[1]) Vgl. Ranke, Geschichte von Serbien.

[2]) Siehe Mrs. Finn's interessantes Blatt in Quarterly Statement of the Palestine Exploration-Fund 1879 p. 42.

wir auf den ersten Blick vermuten möchten. Max Müller[1]) konstatiert, daß eine geschriebene Literatur in den meisten Ländern eine sehr späte Erfindung ist, und daß wir in Indien vor dem fünften Jahrhundert v. Chr. keine Spur von Büchern haben; dann sagt er: „Es ist wahr, daß mündliche Überlieferung vor der Erfindung der Schrift und Buchdruckerkunst sich als eine sehr sichere Hüterin der Poesie erwiesen hat, und wenige werden bezweifeln, daß die älteste Poesie, die wir in Indien und Griechenland kennen, wenigstens aufs Jahr 1000 v. Chr. zurückgehe; aber nach allem, was wir wissen, kann sie auch aus der Zeit um 2000 oder 3000 v. Chr. herstammen.

Auch andere Dinge als Gedichte können solchergestalt aufbewahrt werden. Hieronymus erzählt (zu Titus 3, 9), daß Judenkinder die Geschlechtsregister auswendig hersagen mußten, und ich selbst traf im Orient einen Ladenbesitzer, welcher ohne Buch das erste Kapitel Matthäi hersagen, aber nur mit großer Mühe einige wenige Verse aus dem ersten Kapitel des Johannesevangeliums lesen konnte. Man beachte, daß in diesen Fällen die Ausbildung des Gedächtnisses nicht aufhört und nicht verdrängt wird durch Einführung von Schreiben und Drucken. Kinder in modernen orientalischen Schulen leisten fast unglaubliche Kunststücke des Gedächtnisses; aber die hergesagten Stellen werden aus gedruckten Büchern gelernt. Angesichts solcher Tatsachen sollte es nicht so viel Erstaunen oder Verdacht erregen, wenn wir Schriftstücke des Alten Testaments haben, welche aus sehr früher Zeit zu stammen vorgeben.

Fragen wir nun nach historischen Anlässen, welche zur Ausübung der Schreibekunst angetrieben haben können, so müssen wir natürlich das Aufblühen einer Nationalliteratur zur Zeit eines frischen, energischen Aufschwungs des Volkslebens suchen. Die Zeiten, in denen ein Volk etwas vollbracht hat, sind Zeiten, in denen es das Geschehene zu erzählen wünscht; — Zeiten, in welchen es sich zu einer großen Anstrengung ermannt, sind Zeiten, da Gefühl und Streben sich in schriftlicher Form zu verewigen

[1]) Good Words. August 1887.

suchen. Solche Zeiten gab es lange vor den syrischen Kriegen. Solch eine Zeit ist die Periode Mose's, in welcher, wenn überhaupt in den darauf bezüglichen Traditionen etwas Wahres ist, die Schrift eine würdige Verwendung muß gefunden haben.[1]) Die Angaben, die sich hie und da im Pentateuch finden, daß Mose dies und das geschrieben habe, sind auch nicht bloße Vermutungen und Verschönerungen eines späteren Verfassers; denn ein solcher würde ihm wahrscheinlich den ganzen Pentateuch zugeschrieben haben. Auch waren noch andere Zeiten vor dem achten Jahrhundert für die Pflege des Schrifttums ebenfalls günstig, so die Zeit Samuels und Davids, eine Zeit, da der Volksgeist tief erregt und die nationalen Erwartungen hoch gespannt waren; so auch die Zeit Salomos, als der Bau des Tempels und Palastes in Jerusalem ein neues industrielles Leben förderte, als der Luxus vermehrten Ackerbau verlangte und durch den Handel genährt wurde, an welchem die königliche Flotte teilnahm, — nicht zu reden von der Tätigkeit und den Unternehmungen der Dynastie Omris im nördlichen Reich. Alle diese Perioden, die dem achten Jahrhundert vorangehen, waren ganz dazu angetan, eine Fertigkeit zur Ausübung zu bringen, welche Israel jedenfalls besaß; jede wäre der Entstehung einer Nationalliteratur günstig gewesen.

Da nun, wie wir sahen, das Schrifttum des achten Jahrhunderts eine bedeutende literarische und religiöse Vorbildung voraussetzt, so fragen wir nach Spuren solcher vorbildenden Tätigkeit. Die sogenannten Prophetenschulen sind Gegenstand vieler phantastischer Spekulationen geworden, und moderne Kritiker machen sich gerne lustig über die, welche in ihnen eine erzieherische Institution sehen. Aber ungeachtet der übertriebenen Wichtigkeit, die ihnen zugeschrieben worden, ungeachtet auch des Spottes der Kritiker, ist der Gegenstand der Beachtung wert, besonders für die, die ein Mittelglied zwischen dem literarischen und dem unliterarischen Zeitalter suchen.

---

[1]) Rawlinson, Moses, his Life and Times pag. 30. 31.

Wir gehen zu den Büchern Samuels zurück, welche anerkanntermaßen, — welches auch das Datum ihrer Abfassung sein mag — authentische Nachricht von den Zeiten enthalten, auf welche sie sich beziehen. Die rohe und ungeordnete Richterzeit ist vorbei. Die Leitung der Volksangelegenheiten, welche von Zeit zu Zeit, so wie die Gelegenheit es erforderte, von einzelnen Helden in beschränkteren Gebieten gehandhabt worden war, lag nun in den Händen Samuels, dessen Stellung der des Mose und Josua gleicht. Zu seiner Zeit sehen wir zwei Anstalten sich im Volk erheben: das Königtum und das Prophetentum, durch deren Einfluß die bürgerlichen und religiösen Einrichtungen Israels zu einem vollendeteren Organismus heranwachsen sollten. Was Samuels eigene Tätigkeit anbetrifft, so „erkannte ganz Israel von Dan bis Berseba, daß er ein beglaubigter Prophet des Herrn war." (1 Sam. 3, 20.) Er „richtete Israel sein Leben lang und zog jährlich umher zu Bethel, Gilgal und Mizpah. Und wenn er Israel an all diesen Orten gerichtet hatte, kam er wieder gen Ramah; denn da war sein Haus." (1 Sam. 7, 15—17.) Von besonderem Interesse für uns ist nun die erstmalige Erwähnung gewisser Gemeinschaften oder Verbindungen von Propheten in den Tagen Samuels; und wenn schon Stade spöttelt, daß die sogenannten Prophetenschulen in alter wie in neuer Zeit das Lieblings-Steckenpferd derer gewesen seien, die ihre Wonne in einem phantastischen Dilettantenstudium des Alten Testamentes finden, so muß ich doch ein wenig bei diesem merkwürdigen Zug der religiösen Geschichte Israels stehen bleiben. Inzwischen nenne ich sie nicht Schulen, glaube auch nicht, daß sie im gewöhnlichen Sinn des Wortes solche waren; aber ich denke, es wird sich als sehr wahrscheinlich herausstellen, daß sie einen gewaltigen erzieherischen Einfluß ausübten, selbst vom literarischen Standpunkt aus betrachtet.

Die erste Erwähnung solcher Prophetengruppen geschieht da, wo Samuel von Saul Abschied nimmt, nachdem er ihm angekündigt hat, er soll König werden. Dem Benjaminiten wird gesagt, daß, wenn er an den Hügel (Gibea) Gottes komme, er

einem Haufen Propheten begegnen werde, die von der Höhe herabsteigen mit Psaltern, Pauken, Pfeifen und Harfen u. s. f. (1 Sam. 10, 5. 6). Später, als David von Saul zu Samuel floh, kam er nach Najoth, und als Saul Boten schickte, um ihn zu holen, da begegneten ihnen zwei Chöre Propheten, welche weissagten, und Samuel war ihr Aufseher (1 Sam. 19, 18—24). Wir werden weiter unten von dem religiösen Charakter dieser Bewegung zu sprechen haben, inzwischen nehmen wir es für gewiß an, daß es in Samuels Tagen Prophetenverbindungen gab, welche durch ein religiöses Band vereinigt waren, und welche sich mit irgend einer Art religiöser Funktion befaßten. Diese Berichte führen uns bis nahe an die Regierung Davids; zu Salomos Zeit hören wir nichts mehr von solchen Gemeinschaften, ebenso wenig zur Zeit der Könige, die unmittelbar nach der Trennung herrschten; doch eine beiläufige Bemerkung zur Zeit Ahabs (1 Kön. 20, 35) von „einem gewissen Mann unter den Kindern der Propheten," (als wäre der Orden wohl bekannt), macht es wahrscheinlich, daß diese Verbindungen in irgend einer Form immer fortbestanden. Zur Zeit Elisa's haben wir eine ganze Menge ins Einzelne gehender Berichte, die uns zeigen, daß damals diese Genossenschaften zahlreich und einflußreich waren. Beim Abschied Elia's von Elisa gehen die Beiden von Gilgal nach Bethel, und von da nach Jericho, und an beiden Orten kommen die Prophetensöhne heraus ihnen entgegen. Wahrscheinlich sind nur diese Orte erwähnt, weil sie am Wege lagen, und es hat wohl auch anderswo ähnliche Gesellschaften gegeben. In Gilgal selbst heißt es von Elisa: „Die Söhne der Propheten saßen vor ihm" (2 Kön. 4, 38), und etwas später klagen sie ihm, „daß der Raum, da sie wohnen, ihnen zu enge sei," und schlagen vor, Holz am Jordan zu holen, um sich eine bequeme Stätte zu bereiten (2 Kön. 6, 1 ff). Elisa aber beschränkt sich nicht auf Gilgal, sondern wir finden ihn am Karmel wohnend (2 Kön. 2, 25), sowie in Samaria (2 Kön. 6, 32). Es scheint, die Propheten waren damals eine zahlreiche Genossenschaft im Lande. Zur Zeit Ahabs wird erzählt, daß, als Isebel die Propheten Jahaveh's ausrottete, Obadja Hunderte von ihnen

nahm und sie, je fünfzig und fünfzig, in einer Höhle versteckte (1 Kön. 18, 4). Beim Abschied des Elia von Elisa standen fünfzig von den Kindern der Propheten von ferne und schauten zu, wie die Beiden ihren Weg nach dem Jordan einschlugen (2 Kön. 2, 1—7), und in Elisa's Gemeinschaft in Gilgal werden bei einer besonderen Gelegenheit hundert Söhne der Propheten erwähnt (2 Kön. 4, 38—44). Endlich haben wir auch gelegentliche Angaben über ihre Organisation und Lebensweise. Das Haupt der Verbindung wird mit der größten Achtung behandelt, wie wir bei Samuel und Elisa sehen; man nennt ihn „Vater" oder „Meister" (1 Sam. 10, 12; 2 Kön. 2, 3). Er läßt sich durch einen Famulus, einen vertrauten Diener, begleiten. Elisa wird bezeichnet (2 Kön. 3, 11) als der Mann, „der Elia Wasser auf die Hände goß," und Elisa wird in gleicher Weise von Gehasi bedient (2 Kön. 4 und 5). Elisa soll durch feierliche Salbung zum Nachfolger seines Meisters eingesetzt werden, — obwohl nicht erzählt wird, ob dies geschah, — und endlich, obschon sie in Gemeinschaften beisammen wohnten, und, wie man annimmt, grobe Kleider trugen und sich auf das einfachste nährten (2 Kön. 4, 38; 1 Kön. 19, 6), so blieben sie doch nicht notwendig ehelos; denn wir hören von einem gewissen „Weibe unter den Weibern der Söhne der Propheten," die nach ihres Mannes Tode verarmt war, und zu deren Gunsten Elisa ein Wunder tat, damit nicht ihre beiden Söhne vom Schuldherrn zu leibeigenen Knechten genommen würden (2 Kön. 4, 1 ff.).

Diese Angaben, hauptsächlich aus denjenigen Prophetengeschichten der Königsbücher entnommen, welche anerkannt der ersten Periode der literarischen Tätigkeit angehören, dürfen als Erweis dessen angesehen werden, was jedermann zur Zeit, da sie geschrieben wurden, glaubte; sie sind zu zahlreich, zu mannigfaltig, zu detailliert, als daß sie als nachherige Reflexion oder als Idealisierung der Tatsachen behandelt werden könnten; kurz, sie dürfen als historisch angenommen werden, um so mehr, als durch ein Erfinden derselben kein Zweck erreicht worden wäre. Sie fassen sich dahin zusammen, daß diese Gesellschaften oder Gemein-

schaften, — was auch ihre genaue Verfassung gewesen sein mag — eine anerkannte Sache waren, die schon ein Jahrhundert vor Amos starke Wurzeln in Israel gefaßt hatte. — Wenden wir uns nun zu Amos selbst, so finden wir Beweise, daß sie in seinen Tagen gleichfalls wohl bekannt und anerkannt waren. „Ich bin kein Prophet, noch eines Propheten Sohn" (Amos 7, 14. 15) sagt er; er will für sich nicht in Verbindung mit ihnen stehen (in welchem Sinn, das werden wir in der Folge sehen); aber er bezeugt ihre Existenz. Es ist jetzt nicht nötig, ihre Geschichte weiter zu verfolgen. Das Gesagte sollte beweisen, daß die Erscheinung der sogenannten Schriftpropheten nicht etwas Plötzliches, Unvorbereitetes war, und ganz besonders, daß wir vielleicht hier das Bindeglied haben, welches die sogenannte nicht literarische Zeit mit dem früher angeführten ersten literarischen Zeitalter verbindet.

Diejenigen, welche die Kultur und die Leistungen der vorprophetischen Zeit (wie sie sie nennen) zu verringern suchen, schreiben natürlich diesen Verbindungen der Propheten sehr wenig erzieherische Einflüsse auf das Volk zu; im Gegenteil, sie machen sie lächerlich als ungeordnete und verächtliche Genossenschaften. Wellhausen sieht in ihnen nichts anderes, als enthusiastische Derwische, welche „Nebiim" bei den Kanaanitern häufig gewesen, und nun bei den Israeliten ebenso im Dienst Jahavehs ihre ekstatischen Tänze aufgeführt hätten. Noch einläßlicher schildert sie Stade,[1]) wie sie, durch wilde Musik aufgeregt, das Land durchstreiften, und meint, es könne kein Zweifel sein, daß wir bei diesen biblischen „Nebiim" dieselbe „heilige Krankheit" hätten, welche die Diener des Dionysos bis zur Raserei begeisterte, die Priester der „syrischen Göttin" wie die Kybele's, sich verwunden und entmannen ließ, und welche noch heute an den Derwischen des muhammedanischen Orients sich beobachten lasse.

Über das Unpassende, Samuel an die Spitze solch eines lärmenden Haufens zu stellen, kommt Wellhausen hinweg durch

[1]) Geschichte Israels I, 477.

die Annahme zweier widersprechender Traditionen; die Geschichte von Sauls Erscheinen zu Najoth in Ramah, wo David sich befand, und von seiner Überwältigung durch prophetischen Einfluß, ist, wie uns gesagt wird,[1]) eine fromme Karikatur, da die Spitze jedenfalls die sei, daß Samuel und David sich an der Schande des nackten Königs weiden; — und Wellhausen, der für den Augenblick unser Karikaturenzeichner ist, fährt fort: „Für die allgemeine Geschichte der Tradition ist der Umstand am interessantesten, daß Samuel hier zum Haupte einer Prophetenschule geworden ist, deren Übungen er leitet. Nach der ursprünglichen Vorstellung (Kap. 9 und 10) tritt er einzeln für sich auf und hat mit den Banden der Ekstatiker, der Nebiim, nichts zu tun. Er ist Roëh, Seher, kein Nabi, Prophet. Zwar wird in der Glosse 9, 9 behauptet, beides laufe auf eins heraus; was gegenwärtig Nabi heiße, sei ehedem Roëh genannt. Aber das ist nicht ganz richtig. Der Verfasser von Kap. 9 und 10 kennt auch den Namen Nabi sehr wohl; aber er gebraucht denselben nie für Samuel, sondern nur pluralisch für die Haufen jahvetrunkener Derwische." Was die späteren Propheten-Genossenschaften betrifft, so sagt er S. 297: „In der Zeit Ahabs und Jehus genossen die Nebiim, die sich damals sehr weit ausgebreitet und in einem eigenen Orden organisiert hatten, keiner großen Achtung; durchschnittlich waren es armselige Gesellen, die dem Könige aus der Hand aßen, und in leitenden Kreisen wegwerfend behandelt wurden. Elias und Elisa ragten nun zwar über ihren Stand hervor; aber der erstere, dessen Hände rein geblieben sind, hat wohl gelegentlich durch sein kühnes Wort imponiert, tatsächlich aber nichts gegen den König ausgerichtet und auch das Volk keineswegs auf seine Seite gezogen. Elisa dagegen hat wohl etwas ausgerichtet, jedoch mit lichtscheuen Mitteln, die eher die Schwäche als die Macht des Prophetentums in Israel bezeugen."

Alles das ist nichts mehr und nichts weniger als eine arge Travestie der vorliegenden Erzählungen; auch scheint mir ein

[1]) Wellhausen, Proleg. 5. Aufl.; S. 271.

Fehler vom eigenen Standpunkt dieser Gelehrten aus darin zu liegen. Denn diese Auffassung läßt wenig Spielraum für die Entwicklung, welche sie mit solcher Vorliebe verfolgen, und zwingt sie, die schreibenden Propheten als unvermittelte Erscheinungen anzusehen, die sich aus nichts Vorangegangenem entwickeln konnten. Davon abgesehen jedoch, muß ich noch besonders die Stellung eines Samuel und Amos — an den beiden Enden der Reihe — zu diesen Gesellschaften der Propheten hervorheben. Es wurde, wie wir gesehen haben, der Versuch gemacht, diese beiden Männer von den Prophetengenossenschaften zu trennen; ich glaube aber, ohne den geringsten Grund. Wellhausens Darstellung ist folgende: Samuel stand allein da, unabhängig, abseits von den „Nebiim", obwohl „die besten Glieder der Gesellschaft von dem herrschenden Geist ergriffen wurden," — und weiter: „eine spätere Überlieferung stellt ihn an die Spitze der Schule, obwohl die Männer, die diese Schule bildeten, in ihrer Mehrheit ein Haufe elender Gesellen waren und Amos es verschmähte, zu ihnen gerechnet zu werden." — Gewiß hatte die spätere Überlieferung nicht die Absicht, Samuel herabzusetzen, indem sie ihn an die Spitze der Propheten stellte, und doch: wenn dieselben allgemein so angesehen wurden, wie sie hier dargestellt sind, so war es für ihn keine Ehre. In Wirklichkeit ist kein Grund da, ausgenommen die Erfordernisse der Wellhausen'schen Theorie, um an dem zu zweifeln, was von Samuels Verbindung mit den Propheten gesagt ist. Was nun Amos betrifft, so bin ich überzeugt, daß niemand als ein moderner Kritiker seine Worte so auslegen kann, wie sie es tun. Der Priester von Bethel, Amaziah, hatte zu ihm gesagt: „Du Seher,[1]) gehe weg und fliehe in das Land Juda und iß Brot

[1]) Wellhausen gibt sich große Mühe, darzutun, daß die Namen Roëh (Seher) und Nabi (Prophet) zu Samuels Zeit verschiedene Bedeutung hatten, und daß der Unterschied sich nur nach und nach verwischte. Das tut er, um den Roëh weit über den derwischartigen Nabi — wie er ihn nennt — zu stellen. Es ist aber beachtenswert, daß an der zitierten Stelle aus Amos die beiden Ausdrücke für einander gebraucht werden, und ebenso, daß in Genes. 20, 7 (E) Abraham ein Nabi genannt wird!

daselbst und weissage daselbst" u. s. f., worauf Amos erwiderte: „Ich bin kein Prophet, noch eines Propheten Sohn, sondern ich bin ein Rinderhirte und Sykomorenpflanzer, und Jahaveh nahm mich von der Herde und sprach zu mir: Gehe hin und weissage meinem Volk Israel." (Am. 7, 12—15.) Wie diese Worte zu einem Ausdruck der Verachtung für die Propheten verdreht werden konnten, begreife ich nicht. Der Kontrast, den Amos aufstellt, ist der zwischen einem Propheten von Profession und einem geringen Hirten, der seiner Herde nachgeht, und die einzig richtige Folgerung daraus ist die, daß er keinen Anspruch erhob auf eine anerzogene Weissagungskunst, daß er seinen Auftrag nicht von einer menschlichen Genossenschaft ableitete, und daß die Wahrheiten, die er lehrte, in keiner Schule gelernt worden waren. Er kann einfach dies sagen wollen und nichts weiteres. Aber wir brauchen über diesen Punkt nicht im Zweifel zu sein, denn an einer andern Stelle, da Amos die großen Taten Gottes an seinem Volk erzählt, erwähnt er auch die Sendung der Propheten. (Amos 2, 11.) Wer, so fragen wir, waren die Propheten, die er hier als eine Klasse gottgesandter Männer bezeichnet? Wir kennen keine, die nicht in Verbindung gestanden hätten mit der Prophetenklasse, mit welcher nach unsern Kritikern Amos durchaus nicht identifiziert werden wollte. Die ganze Auslegung ist eine gezwungene, und obwohl, wenn die Theorie bewiesen wäre, die Worte des Amos an dieser Stelle in Übereinstimmung damit verstanden werden könnten, — was ihn freilich mit sich selbst in Zwiespalt brächte, — so können die Worte auf keinen Fall als Stütze derselben angesehen werden.

Ich nehme also an, daß es seit Samuels Zeit Gesellschaften oder Zünfte von Propheten gab, und daß die besten jener Zeit entweder mit ihnen in Verbindung standen, oder in ihnen Leute sahen, die sich dem Dienst Jahavehs geweiht hatten. Ich glaube auch, daß wir in ihnen etwas finden werden, was den literarischen und religiösen Charakter des zu betrachtenden Jahrhunderts erklären hilft. Wir wissen nicht viel von den Beschäftigungen dieser Prophetensöhne, und besonders in die früheren Gemein-

schaften zu Samuels Zeit erhalten wir nur flüchtige Einblicke. Doch das wissen wir: sie hatten eine religiöse Grundlage; denn obgleich Wellhausen sagt, sie seien aus der Unterdrückung durch die Philister hervorgegangen, so gibt er zu, daß Religion und Patriotismus damals identisch waren. Wir sehen auch, daß sie sich in der Musik übten, sogar noch zu Elisas Zeit; dieser Prophet verlangte einen Spielmann, der spielen sollte, bevor er seine Prophezeiungen aussprach. (2 Kön. 3, 15.) Was die patriotische Ader betrifft, so wissen wir, daß das Charakteristische bei allen Propheten die Verbindung von Religion und Patriotismus war; ihre Vaterlandsliebe äußerte sich in etwas, was wir eine Theorie oder Philosophie der Volksgeschichte nennen könnten, deren Hauptelement die Überzeugung war, daß Jahaveh das Volk in der Vergangenheit speziell geführt habe, sowie der Glaube, daß er ihm eine herrliche Zukunft vorbehalte. Die Keime einer solchen Theorie der Geschichte fanden sich in der patriotischen Religion der allerfrühesten prophetischen Bewegung. In diesem Keim haben wir die Anfänge der biblischen Geschichtsauffassung. Die Ereignisse der Vergangenheit, die Bewegungen der Gegenwart, die Aussichten in die Zukunft haben ein tiefes Interesse für Menschen, welchen diese Idee als Seele ihres Volkslebens innewohnt. Wenn ich nicht irre, so legt Wellhausen selbst, ohne es zu wollen, Zeugnis für diese Tatsache ab.[1]) In der Zusammenfassung seiner kritischen Würdigung der historischen Bücher sagt er, daß der eigentümliche Charakter der israelitischen Geschichte, der sie hauptsächlich als heilige Geschichte kennzeichne, zumeist auf nachträglicher Übermalung des ursprünglichen Bildes beruhe. Aber er setzt hinzu: „Schon frühe beginnen die verfärbenden Einflüsse." Und damit meint er „das gleichförmige Gepräge, welches eine prinzipielle Betrachtungsweise der Geschichte der Überlieferung aufdrückt. Da läßt sich nun zuvörderst ein religiöser Einfluß wahrnehmen, der sich in den Büchern Samuelis und der Könige näher als prophetischer herausstellt." Er will indessen nicht zu-

[1]) Prolegomena. 5. A. S. 297 f.

geben, daß die Propheten es sind, denen das hebräische Volk seine Geschichte als ein Ganzes verdankt. „Am wenigsten werden die Kollegien der Bne Nebiim (‚Prophetensöhne') zu Gilgal und an anderen Orten als Pflanzschulen der Tradition zu betrachten sein."[1]) Aber wenn er von alten Volksbüchern spricht, welche die Propheten zur Erbauung der neuen Generation umarbeiteten, so dürfen wir nicht vergessen, daß nach seiner eigenen Würdigung der literarischen Geschichte dieselben gerade zu der Zeit verfaßt wurden, da diese Prophetenschulen blühten, und er sagt uns so wenig, wer die Verfasser derselben sein mochten, als wer die „früheren Propheten" waren, auf die sich die Schriftpropheten als auf ihre Vorläufer beziehen. In Wirklichkeit sind die allerfrühesten Propheten Geschichtsschreiber, Politiker und Propheten im engeren Sinn des Wortes, und es ist kein Grund, zu bezweifeln, daß jene Gesellschaften gerade in Samuels Tagen nach allen drei Richtungen hin einen Anfang gemacht haben. Wir wissen, daß einige der Schriftpropheten auch Historiker waren, und sogar moderne Schriftsteller geben zu, daß die Geschichtsschreibung ungefähr zu Samuels Zeit beginnt. Es ist bemerkenswert, daß die Bücher der Chronik, die natürlich von den Kritikern nicht als historisch maßgebend anerkannt werden, neben Samuel unter den frühen Geschichtsschreibern Nathan und Gad nennen: jedenfalls glaubt der Chronist, und vermutlich auch die Volkstradition, daß diese früheren Propheten auch Geschichtsschreiber waren. Was die musikalischen Beschäftigungen dieser prophetischen Gesellschaften betrifft, so ist es sehr bemerkenswert, daß die Volksüberlieferung beharrlich David den ersten Platz unter den Dichtern und Musikern einräumt, und daß diese Genossenschaften in seiner Jugend existierten und er selbst sie besuchte.

Wenn wir überhaupt die Existenz dieser sogenannten „Schulen" zugeben, so müssen wir den Gliedern derselben etwas zu tun geben, was mit der Religion und dem Geschick der Nation zusammenhängt. Da wir nun Geschichte und Poesie gleich nach

[1]) Prolegomena. 5. A. S. 298.

ihrer Gründung in den Vordergrund treten sehen, mit einer völlig entwickelten Sprache, handgerecht für die Schriftsteller des achten Jahrhunderts, da wir ferner keinen anderen Kreis kennen, in welchem solche literarische Übungen getrieben werden konnten, so ist es wohl nicht eine Ausschreitung der Phantasie, sondern eine sichere Schlußfolgerung, daß wir in diesen Prophetengesellschaften etwas haben, was die Entstehung oder Förderung des religiösen Schrifttums, welches sonst so rätselhaft erschiene, zu erklären vermag. Zeit und Umstände waren beim ersten Auftreten jener Genossenschaften für seine Pflege günstig. Der im Kampf mit den Philistern rascher schlagende Volkspuls, der Einfluß Samuels, das klosterartige Zusammenleben mit verwandten Geistern, das alles sind Faktoren, welche — den Besitz der Schreibkunst vorausgesetzt, — zur Entstehung größerer Schriftwerke führen konnten.

Nehmen wir aber eine solche Tätigkeit an, so wird es uns nicht mehr schwer sein, zu verstehen, wie es möglich war, daß zur Zeit der ersten Schriftpropheten die Leser zahlreich und der religiöse Wörterschatz wohl entwickelt war. Wir verlangen nicht, daß man annehme, diese Gesellschaften hätten alle Bildung ihrer Zeit in ihrem Kreise zusammengefaßt; gewiß nicht! Aber sie konnten Sammelstätten und mächtige Hilfsmittel für deren Erhaltung und Fortpflanzung sein. Ganz in Übereinstimmung mit der Bezugnahme des Amos und Hosea auf frühere Propheten kennen wir ja eine Reihe von Männern, wie Nathan, Gad, Iddo und andere, die als wirklich historische Charaktere angesehen werden müssen, und die „Propheten" oder „Seher" genannt werden. Wir haben keinen Grund, anzunehmen, daß sie einer Klasse angehörten, die zu den Prophetengemeinschaften in Widerspruch oder doch nicht mit ihnen im Einklang war. Es braucht keine große Phantasie, um sich diese Männer vorzustellen in ihrem gegenseitigen Verkehr und in ihrem Verhalten zu dem Volk, das sich um sie sammelte; wie sie einander ermutigten und aufmunterten, indem sie die Heldentaten und die Glaubenssiege ihrer Vorfahren, der Patriarchen und Richter erzählten, wie sie ihre Harfen zu

patriotisch-religiösen Gesängen stimmten, welche denkwürdige Taten feierten, und wie sie die Zukunft ihres Volkes entwarfen, so wie sie dieselben nach solchen Taten erwarten konnten. Wenn wir solche Männer als die natürlichen Hüter der Volksüberlieferung betrachten, so verstehen wir leicht, wie diese Überlieferungen ihre Färbung von der Religion erhielten; besser gesagt: wie sie eingetaucht sind in die Religion, und zwar in so hohem Grad, daß sie von den mythologischen Volkssagen jeder anderen alten Nation grundverschieden sind. Sie haben das Aussehen — nicht von volkstümlichen Erzählungen, die aus dem Volksmund gesammelt und für einen nationalen und religiösen Zweck bearbeitet wären, sondern von fromm aufbewahrten Traditionen, gehütet und beschirmt von Männern, die von alters her von religiösen Gefühlen durchdrungen und von der Überzeugung getragen waren, daß eine göttliche Hand ihres Volkes Geschichte leite. Man möge daran beschneiden, so viel man will, indem man „spätere Zutaten" ausscheidet u. s. f., sie können schließlich nicht in bloße phantastische Geschichten aufgelöst werden, die nur zur Belustigung dienen, — sie sind nicht Einfälle einer spielenden Phantasie, die man um ihrer selbst willen gewähren läßt. In den einfachsten Erzählungen, auf ihre nackteste Urgestalt zurückgeführt, sind sie von einer geistigen Bestimmung durchzogen. Zur Zeit Hoseas können wir sehen (Hos. 12, 3. 4. 13.), daß die Geschichte der Patriarchen nicht nur wohl bekannt war, sondern daß sie so zu sagen als Text für Reden verwendet und homiletisch und didaktisch behandelt wurde, ein Beweis, daß sie längst in prophetischen Kreisen bekannt und geschätzt war, und man nicht unzusammenhängende Bruchstücke, sondern Teile einer fortlaufenden Geschichte darin sah.

Unser Zweck ist vorerst nicht, den Ursprung und die Entstehungsart der früheren historischen Bücher zu untersuchen, sondern ihren historischen Wert zu prüfen, und unser gegenwärtiges Vorhaben ist, zu zeigen, welche Art von Männern die Hüter und Gewährsmänner der Überlieferung waren. Der Punkt, an dem wir angelangt sind, hat aber wesentlichen Einfluß auf die Frage nach der Abfassung der Bücher. Im hebräischen Kanon heißen

die Bücher von Josua bis 2 Könige „die vorderen Propheten"; die diesem Titel zu Grunde liegende Idee ist, daß diese Bücher von prophetischen Männern herstammen, und eine unparteiische Betrachtung der festgestellten Tatsachen wird zu dem Schluß führen, daß diese Voraussetzung keine unbegründete Vermutung ist. Wie wir oben gesehen haben, macht Wellhausen darauf aufmerksam, daß die fraglichen Bücher alle einen stark prophetischen Anstrich haben, den er natürlich spät ansetzt. Aber es wird auch angenommen, daß wenigstens Teile der Richter und Samuels, sowie ein Bestandteil der Genesis der ersten literarischen Zeit angehören. Wenn es sich nun zeigen würde, daß in diesem ersten literarischen Zeitalter die prophetische Richtung gut entwickelt war, oder wenigstens prophetische Grundsätze in ihren Hauptbegriffen festgelegt waren, so wäre keine Notwendigkeit vorhanden, durch weite Zeiträume verschiedene, sonst gut zusammenhängende Teile derselben Erzählung zu trennen. Diese Ansicht über unseren Gegenstand wird übrigens vollständiger im nächsten Kapitel behandelt werden. Inzwischen soll die Aufmerksamkeit sich auf einen anderen Zug in diesen historischen Büchern richten, der nahe verwandt ist mit der Art ihrer Komposition und mit ihrem geschichtlichen Wert: ich meine die bis ins einzelnste gehende Genauigkeit, die sie in topographischer Hinsicht an den Tag legen.

Vielleicht sind die Geschichte und Literatur keines Landes aufmerksamer studiert worden, als die Palästinas, und diejenigen, die es der sorgfältigsten Prüfung unterzogen haben, haben bezeugt, daß bis ins geringste Detail eine außerordentliche Übereinstimmung stattfindet zwischen den biblischen Berichten und den Örtlichkeiten, in die sie verlegt werden. Natürlich ermächtigt uns das nicht, geradezu zu sagen, daß die Erzählungen streng historisch seien; aber es ist ein wichtiges Wahrzeichen für die Art der Abfassung der Bücher. Bei näherem Nachdenken muß man zugeben, daß ein Schriftsteller oder Redner nie mehr Gefahr läuft zu straucheln und in Irrtum zu verfallen, als wenn er es mit topographischen Einzelheiten zu tun hat. Bloß volkstümliche und mündliche Erzählung ist in dieser Hinsicht nach einiger Zeit

fast immer irrig, und dem Gedächtnis läßt sich auch nicht lange trauen. Es ist ebenfalls zu bedenken, daß die merkwürdige physische Gestaltung von Palästina, sowie der anschaulich malende Stil der Diktion die Gefahr, in Irrtümer dieser Art zu verfallen, unendlich vergrößern. Die hebräischen Schriftsteller malen uns beständig den Schauplatz ihrer Erzählung vor Augen; nicht nur geben sie die Worte und Bewegungen der Sprechenden wieder, sondern sie sagen uns, wie sie „ihre Augen aufhoben" und dies und das sahen; auch die Bodenbeschaffenheit des Landes ist so merkwürdig, der Wechsel in Schauplatz, Klima und physischen Bedingungen ist so groß, daß die Genauigkeit der Schilderung, welche die schärfste Untersuchung verträgt, beinahe wunderbar erscheint. Erst in verhältnismäßig neuer Zeit ist dies vollständig ans Licht gebracht worden; denn nicht nur die Kreuzfahrer, sondern selbst die ersten, christlichen Mönche, die im Lande wohnten, begingen Irrtümer, als sie die biblischen Ortschaften identifizierten, und es blieb den Reisenden und Forschern des 19. und 20. Jahrhunderts vorbehalten, dieselben richtig zu stellen. Es wäre nicht schwer, bei modernen Schriftstellern, die aus dem Gedächtnis oder mit unvollkommenen Informationen schreiben, Beispiele zu finden, welche beweisen, wie leicht man sich irren kann. Ein Beispiel liefert uns Wellhausens eigenes Buch, worin bei der Geschichte der Zerstörung der Städte in der Ebene geredet wird von dem Rauch des Ofens, welchen Abraham am Morgen nach der Katastrophe vom judäischen Ufer aus aufsteigen sah.[1]) Diese Worte entsprechen der biblischen Angabe nicht, nach welcher (Gen. 19, 27) Abraham zur Zeit der Katastrophe nicht am toten Meer, sondern in Mamre war, wo er nicht einmal das Ufer sehen konnte. Was der biblische Erzähler berichtet, ist, „daß Abraham sich des Morgens früh aufmachte an den Ort, da er gestanden war vor Jahaveh, und daß er sein Angesicht gegen Sodom und Gomorrha wandte und gegen alles Land der Ebene, und siehe, da ging ein Rauch auf vom Lande, wie ein Rauch vom Ofen." Die Ent-

[1]) Prolegomena. 5. A. S. 329.

fernung zwischen Hebron und dem toten Meer ist groß, und an den meisten Stellen treten Berge dazwischen. Robinson sagt uns, daß er die Hügel im Osten der Stadt bestieg in der Hoffnung, einen Ausblick auf die Gegend zu gewinnen; aber die Aussicht gegen Osten und Norden war durch nahe, höhere Hügel beschränkt. Am nächsten Tag aber, als er den Hügel im Westen bestieg, fand er die Aussicht gegen Süden, Osten und Westen sehr ausgedehnt; Kerak auf der Ostseite des toten Meeres war ganz deutlich wahrzunehmen.[1]) Ein schreienderer Irrtum findet sich in Lenormants Ancient History of the East, wo wir folgenden Passus lesen: „Zwischen Bethel und Ai, in dem reichen Weideland des unteren Jordan"[2]), obgleich diese Orte weit vom Jordan entfernt liegen. In schlagendem Gegensatz dazu finden wir, daß der biblische Verfasser sorgfältig angibt, daß der Ort von Abrahams Niederlassung ein Berg im Morgen von Beth-el war (Genes. 12, 8), eine Lage, von wo aus, wie Reisende bemerkt haben,[3]) Lot jene Aussicht auf das fruchtbare Jordantal gehabt haben konnte, welche seine Wahl bestimmte. Und noch ein weiteres Beispiel, wie man bei topographischen Angaben leicht ausgleiten kann, selbst in wohl bekannten Sachen: Ein neuerer Kritiker[4]) sagt uns, daß Elias bei jenem denkwürdigen Opfer auf Karmel die Baalspriester hinunterführte zu dem Bach Jabbok(!) und sie daselbst schlachtete, (1 Kön. 18), ein viel erheblicheres Versehen jedenfalls als das, welches Wellhausen in der Erzählung von Elias Wanderungen zu entdecken glaubt.[5])

Als ein Beispiel anderseits von der pünktlichen Genauigkeit der biblischen Erzähler können wir den Bericht von Elias Opfer auf dem Berg Karmel anführen. Der Schauplatz dieser Geschichte, der wenig von Reisenden besucht worden ist, befindet sich am östlichen Ende des Karmel, mit dem Blick auf die große Ebene

[1]) Biblical Researches, II. edition, vol. II. pp. 82. 85.
[2]) Englische Übersetzung vol. I. p. 81.
[3]) Stanley, Sinai and Palestine, third edition, p. 217 ff.
[4]) Allan Menzies, Natural Religion p. 135.
[5]) Prolegomena. 5. A. p. 296 Anm.

Esdraelon, und war den Eingebornen bekannt unter dem Namen El-Muhrakah, (die Brandstätte). Alle, die ihn besucht und mit der Erzählung der Ereignisse jenes denkwürdigen Tages verglichen haben, bezeugen die genaueste, detaillierteste Übereinstimmung zwischen der Geschichte und deren Schauplatz. All das zeigt uns, daß mehr in diesen Geschichten steckt, als was Wellhausen (S. 331) nennt „eine lokale Färbung, welche lokalen Ursprung beweist." Noch viel weniger können wir einstimmen in das, was er von der Patriarchengeschichte behauptet, daß die Bedeutung dieser Erzählungen ganz und gar von dem Lokal abhange (S. 329) und zugleich, daß sie auf der in einander greifenden, unwillkürlichen Arbeit Unzähliger beruhe (S. 330). Der gewöhnliche Leser wird Mühe haben zu glauben, daß in den „mancherlei Varianten und Wiederholungen derselben Geschichten" dieser Zug der genauesten Lokalmalerei hat bewahrt werden können. Und wenn wir noch dazu nehmen, daß nicht nur in der Patriarchengeschichte, sondern überall in den historischen Büchern diese Genauigkeit beibehalten ist, wenn wir uns vor Augen stellen, wie leicht sich in die mündliche Überlieferung Irrtümer einschleichen, so haben wir ein Problem aufzulösen, das nicht durch solche obiter dicta Wellhausens umgangen werden kann. Wenn diese Geschichten ihre topographische Genauigkeit nicht in mündlicher Überlieferung behaupten konnten, dann waren sie von Männern geschrieben, welche die Örtlichkeiten kannten, ja sie vor Augen hatten, und wenn den Geschichten keine Tatsachen zu Grunde liegen, dann war der Verfasser derselben (und vergessen wir nicht, wir haben es anerkannt mit einer der frühesten Klassen von Schriften zu tun) nicht ein bloßer Erfinder oder Nacherzähler von Mythen, sondern ein äußerst gewandter Romanschriftsteller. Es ist interessant, wie ein neuerer französischer Autor, welcher in allem Ernst eine reductio ad absurdum der Kritik geliefert hat, indem er die vorexilische Existenz der israelitischen Literatur fast ganz leugnet,[1]) diese frappante Genauigkeit der topographischen Details erklärt. Er stellt sich vor,

[1]) Maurice Vernes, Les Résultats de l'Exégèse biblique, p. 50.

eine Gesellschaft von Theologen sitze zusammen zur Zeit der Wiederherstellung nach dem Exil, um zu sehen, wer die farbenreichste Darstellung früherer Zeit geben könne, und derjenige z. B., der wenigstens vom Hörensagen am meisten über Ägypten wüßte, sollte die Geschichte des Auszugs an die Hand nehmen u. s. f. Er sagt uns nicht, wie viel Männer, jeder mit spezieller Lokalkenntnis begabt, an dieser Arbeit teilnahmen, aber solch ein Einfall gibt uns in seiner Weise eine Idee von der Sorgfalt, die beim Schreiben der alttestamentlichen Geschichte auf kleine Einzelheiten verwendet werden mußte, eine Sorgfalt, die nicht zu erwarten wäre, wenn der Stoff von Hunderten von Erzählern bis nach dem Exil gemodelt und umgemodelt wurde.[1]) Dieser Zug der Erzählungen muß unsere Achtung vor der literarischen Sorgfalt und Geschicklichkeit dieser Schriftsteller erhöhen, und wenn wir sie in solchen Einzelheiten so sorgfältig finden, so werden wir geneigt sein, ihnen mehr Aufmerksamkeit zu schenken, wenn sie uns Einzelheiten anderer Art geben.

Ohne Zweifel verbürgt diese peinliche topographische Genauigkeit an sich nicht die historische Wahrheit der Erzählungen, und bis zu einem gewissen Grad ist der Vorwurf eines Schriftstellers vom Kontinent[2]) nicht unbegründet, „daß die Forschungen der Engländer in Palästina durch ihre apologetische Tendenz Gefahr laufen, nicht zu voller Anerkennung in der wissenschaftlichen Welt zu gelangen". Deutsche Gelehrte, so sagt er, die ganz so gut wie die englischen Forscher die enge Verbindung dieser Spezialität mit der wissenschaftlichen Auslegung der Bibel kennen, besitzen zugleich die historische, kritische und philologische Vorbereitung, welche zu ersprießlicher Arbeit so durchaus nötig ist. Nach ihrer Ansicht ist es eine Hauptbedingung, daß die Erforschung Palästinas in der engsten Verbindung mit diesen andern Zweigen des Studiums bleibe, und daß ein Gelehrter, der über die Geographie von Palästina schreibt, sich zuerst mit den Problemen und Resul-

---

[1]) Wellhausen, Prolegomena. 5. A. S. 330 f.

[2]) A. Socin, Expositor 3d series vol. II. p. 241 ff.

taten der alttestamentlichen Kritik nahe vertraut machen müsse; denn „nur so kann er sich ein Urteil über die wirkliche Geschichte Israels bilden." Das ist alles ganz gut, aber anderseits darf ebenso dringend betont werden, daß die besagten deutschen Gelehrten, wenn sie die literarischen Produkte Israels abschätzen, diesen Charakter derselben, auf den wir aufmerksam machen, auch in Rechnung bringen, und sie nicht bloß mit der Bemerkung entlassen sollten, daß sie „eine starke Lokalfarbe" tragen. Wenn vielleicht die deutschen Gelehrten mehr ans helle Licht des Tages hinaustreten würden, und diese Geschichten mit den Orten, auf die sie sich beziehen, in Verbindung brächten, anstatt ihre Wissenschaft, um mit Socin zu reden, in dem esoterischen Kreis der Fachgelehrten zu behalten, so würden sie zu annehmbareren Ergebnissen für den gesunden Menschenverstand gelangen.

Bei unserm Versuch, der literarischen und erzieherischen Tätigkeit im alten Israel ihre richtige Stellung anzuweisen, dürfen wir aber auch das Werk der Priester nicht übersehen, die eine zum wenigsten ebenso alte und beachtenswerte Klasse bildeten, wie die Propheten. Obgleich ein großer Teil der anerkannten Literatur einen volkstümlichen oder prophetischen Charakter trägt, sagt uns doch Wellhausen, daß in einer frühen Zeit gewisse „Rechtsgrundsätze und Weistümer" der Priester (s. oben S. 42) ebenfalls niedergeschrieben wurden. Auch die Gesetzesdokumente und „Familienerinnerungen", die nach ihm das Material zu der ersten Geschichtschreibung lieferten, befanden sich sehr wahrscheinlich wie in andern Ländern unter priesterlichem Gewahrsam. Stade[1]) sagt, daß es der priesterliche Einfluß war, welcher den Legenden der Patriarchen ihre besondere Gestaltung verlieh. All das läßt auf einen bedeutenden Grad literarischer Tätigkeit schließen, und die Aufbewahrung von „Gesetzes- und Familiendokumenten" setzt solche Tätigkeit in einer noch früheren Zeit voraus. Obgleich die literarischen Arbeiten der Priester hauptsächlich technischer Natur gewesen und auf einen professio-

[1]) Geschichte, I, 145.

nellen Kreis beschränkt sein mochten, mußten die Priester doch in ihrem Werk als Volkserzieher denselben Rang mit den Propheten einnehmen. Die Tragweite dieses Umstandes für die mehr äußeren Züge der Religion werden im folgenden gezeigt werden. [1])

V.

Das Zeugnis des neunten und achten Jahrhunderts für die frühere Geschichte.

In den vorhergehenden Kapiteln ist bewiesen worden, daß die allgemein anerkannten Schriften des sogenannten frühesten literarischen Zeitalters eine Zeit der Vorbereitung und Vorbildung literarischer und religiöser Art voraussetzen. Wir haben ebenfalls gesehen, daß die frühesten Schriftpropheten sich auf geistesverwandte prophetische Männer, die vor ihnen lebten, berufen, und wir haben zu zeigen versucht, daß unverkennbar eine solche prophetische Linie von Samuel abwärts vorhanden ist, welche der Geschichte das besondere Gepräge zu geben im stande war, das sie in den historischen Büchern trägt. Eine Eigenschaft dieser Bücher, die große Genauigkeit in topographischen Einzelheiten, hat zu dem Schluß geführt, daß die Geschichtsschreiber der sogenannten frühesten literarischen Periode, wenn sie nicht als geschickte Romanschreiber angesehen werden sollen, etwas niederschrieben, was für sie nicht unbestimmter, plastischer Mythus, sondern wirkliche Geschichte war. Es wurde geltend gemacht, daß diese genaue Übereinstimmung zwischen Lokalität und Erzählung sich nicht vereinbaren läßt mit dem Bericht der kritischen Schriftsteller über den Ursprung dieser Erzählungen und über die Zuverlässigkeit der Verfasser.

Nun wollen wir einen neuen Weg der Untersuchung einschlagen. Ist es möglich, von den Schriften aus, auf die wir

---

[1]) Siehe besonderes Kapitel XV.

uns beschränkt sehen, irgend welche Schlüsse zu ziehen über die hervorragenden Ereignisse der früheren Geschichte, über welche wir die Berichte des Pentateuchs u. s. w. einstweilen zurückstellen mußten? Daß wir nicht erwarten dürfen, in den prophetischen Schriften auch nur annähernd einen vollständigen Bericht der Geschichte zu finden, wird uns schon durch den Charakter dieser Schriftstücke klar, um nicht von ihrem sehr geringen Umfang zu sprechen. Aber durch eine Vergleichung derselben untereinander und mit andern Büchern möchte es uns gelingen, die Ähnlichkeit oder den Gegensatz in deren Beurteilung der früheren Zeit festzustellen und allfällige Schlüsse daraus in Bezug auf die wirklichen Tatsachen zu ziehen.

Was die Methode dieser Untersuchung betrifft, so müssen wir bemerken, daß wir in erster Linie weder die Reihenfolge, in der die Bücher entstanden, noch die Geschichte religiöser Gebräuche zu bestimmen suchen. Die von den Apologeten gewöhnlich angewandte Methode ist, durch „Zitate" oder „Rückbeziehungen" zu zeigen, daß z. B. die Bücher des Pentateuchs älter sind als die prophetischen Schriften. Es ist indessen einleuchtend, daß Beweismittel, die sich auf Zitate gründen, auch umgedreht werden können, und diese Beweisführung ist auch deshalb ungenügend, weil die Integrität der betreffenden Schriftstücke in Frage gestellt werden kann. Anderseits ist die gewöhnlich den kritischen Schriftstellern eigene Methode, die Religionsgeschichte mit Hilfe äußerlicher Riten und Gebräuche festzustellen, ähnlichen und andern ebenso starken Bedenken ausgesetzt, was weiter unten besprochen werden wird. [1])

Unser Zweck ist, in den Schriften gleichzeitiger Propheten und in den unbestrittenen Erzeugnissen desselben Zeitalters auf festen Grund und Boden zu gelangen. Der flüchtigste Blick auf die prophetische Literatur wird zeigen, daß die Geschichte von etwas ganz anderem, als von geschriebenen Büchern oder äußerlichen Gebräuchen abhing. Zur Zeit der frühesten Schriftpropheten

[1]) Kap. XIII.

waren augenscheinlich gewisse religiöse Grundbegriffe fest eingewurzelt; man hegte eine bestimmte Ansicht über den vorhergehenden Verlauf der religiösen Geschichte, und als Beweis dafür wurde nicht an geschriebene Bücher oder äußere Gebräuche appelliert, sondern an das allgemeine Volksbewußtsein. Wenn wir zu dem Ursprung dieser Erscheinungen hindurchdringen können, so lernen wir das religiöse Leben und die Geschichte des Volkes viel besser und wirksamer kennen, als wenn wir die Ordnung feststellen, in welcher die Bücher geschrieben und die Gesetze gegeben wurden, und vielleicht wird man finden, daß wir auf solch festem Boden stehend besser in der Lage sind, ein Urteil zu fällen über jene anderen Fragen, welche Bücher und Einrichtungen betreffen. Was wir daher in diesem Kapitel beabsichtigen, ist zu untersuchen, welche Ansichten in der Periode, auf die wir uns beschränken, über die frühere Religionsgeschichte vorherrschen, und welche Schlüsse man in betreff der wirklichen Tatsachen mit Sicherheit daraus ziehen kann.

Wir beschränken uns zunächst auf Amos und Hosea, und sehen es als ganz klar an, daß zu ihrer Zeit ein gewisser Umriß (denn bei dem beschränkten Material und der Natur der Bücher können wir mehr als das nicht erwarten) der vergangenen Volksgeschichte in dem Nationalbewußtsein fest begründet war und als unanfechtbar galt. Besonderer Nachdruck muß darauf gelegt werden, daß wir nicht nur das individuelle Zeugnis zweier Männer über diesen Punkt vor uns haben, sondern zugleich das Zeugnis der Generation, zu der sie redeten. Der einzige Beweis, den Amos in Bezug auf die Geschichte der Vergangenheit anführt, ist seine Berufung auf das Bewußtsein seiner Zuhörer. „Ist es nicht also, ihr Kinder Israel?" (Am. 2, 11.). Und dies Zeugnis ist hier um so stärker, als das Volk ein widerwilliger Zeuge ist; denn des Propheten Zitate aus der Vergangenheit haben nicht den Zweck, der nationalen Eitelkeit zu schmeicheln, sondern den, die nationale Untreue zu rügen.

Die Aufmerksamkeit muß sich vor allem auf die Art richten, wie diese beiden Männer zu ihren Zeitgenossen reden und von

dem Volke sprechen. „Israel" ist hier nicht nur das nördliche Reich, sondern das ganze Volk. Wenn dieselbe Botschaft dem ganzen unter demselben Namen gebracht wird, wenn Hosea Israel als ein geliebtes, aber treuloses Weib personifiziert, so ist es klar, daß wir weit über die Stufe hinaus sind, — wenn überhaupt je eine solche existierte, — da das Volk aus bloß beisammen wohnenden oder auch aus verwandten Stämmen zu einem Ganzen zusammenwuchs. Sollen wir Hosea glauben, so war Israel seit der Zeit des Auszugs *ein* Volk. Nun aber wollen wir gewisse bestimmte Punkte in dem Geschichtsbild bezeichnen, das diese Männer besaßen.

Der erste zu erwähnende Punkt ist, daß Amos und Hosea übereinstimmend zurückgehen auf die Befreiung aus Ägypten und die Führung durch die Wüste, als nicht bloß gut verbürgte und unbestrittene Tatsachen, sondern auch als Ereignisse von tiefster religiöser Wichtigkeit. So richtet Amos das Wort Jahavehs aus (Am. 3, 1. 2) „gegen die ganze Sippe, die ich aus Ägyptenland hergeführt habe", nämlich: „Aus allen Sippen auf Erden habe ich allein *euch* erkannt". Und da er von den großen Taten Gottes in der Vergangenheit redet, sagt er: „Und ich habe doch den Amoriter vor ihnen her vertilget, der so hoch war als die Cedern, und seine Stärke wie die Eichen, und ich vertilgte oben seine Frucht und unten seine Wurzel. Auch habe ich euch aus Ägyptenland geführt und vierzig Jahre in der Wüste geleitet, daß ihr der Amoriter Land besäßet" (Am. 2, 9. 10). In ähnlicher Weise redet Hosea von den Jugendtagen des Volkes als von „den Tagen, da sie aus Ägyptenland zogen" (Hos. 2, 15): „Da Israel ein Kind war, hatte ich es lieb, und rief meinen Sohn aus Ägypten" (Hos. 11, 1). Zweimal gebraucht er die Worte: „Ich aber, Jahaveh, bin dein Gott aus Ägyptenland her" (12, 10; 13, 4) und er begründet mit dieser Tatsache das Anrecht ihres Gottes auf ihre ungeteilte Untertanentreue: „Du sollst keinen andern Gott kennen denn mich, und keinen Heiland, ohne allein mich" (Hos. 13, 4). Und um die zarte Sorgfalt zu schildern, mit der sie in der Wüste behütet wurden, sagt er: „Ich

fand Israel in der Wüste wie Trauben, und sah eure Väter wie Frühfeigen am Feigenbaum" (9, 10). „Ich nahm mich ja deiner an in der Wüste, im dürren Lande" (13, 5). Hier haben wir eine klare und kühn gezogene Linie, eine große Epoche der Geschichte, durch das stärkste Zeugnis beglaubigt, das wir unter diesen Umständen erwarten dürfen. Diese beiden Propheten, Männer von sehr verschiedenem Temperament, die sich zu ihren Zeitgenossen sehr verschieden stellen, nehmen es als eine unwidersprechliche Sache an, daß seit dem Auszug Israel durch besondere religiöse Privilegien ausgezeichnet war, welche sich in einer merkwürdigen Geschichte offenbarten. Die Art, wie sie sich auf die Ereignisse beziehen — freilich in allgemeinen Ausdrücken, aber mit einem ermahnenden und lehrhaften Zweck —, läßt keinen Zweifel aufkommen, daß der Glaube schon tief im Volk eingewurzelt war, es sei, um den geläufigen Ausdruck zu gebrauchen, ein auserwähltes Geschlecht. Die göttliche Wahl hatte sich durch die Ereignisse des Auszugs und der Eroberung Kanaans bekundet, und daß diese Ereignisse nicht als isolierte oder zufällige Vorkommnisse betrachtet wurden, ersieht man daraus, daß ein besonderer Nachdruck auf die fortdauernde Führung und Belehrung durch die „Propheten" gelegt wird, und daß auch andere Vorzüge, die immer in die Erinnerung zurückgerufen werden, dem Volk verliehen wurden.

Ein zweiter bedeutsamer Punkt, der in den Schriften dieser beiden Propheten sehr hervortritt, ist der Vorrang, den beide dem südlichen Reiche zuteilen, sowie die besondere Wichtigkeit des Hauses Davids. Amos kommt weit aus dem Süden von Judäa her, um gegen das nördliche Reich zu zeugen, und seine ersten Worte sind: „Jahaveh wird aus Zion brüllen und seine Stimme aus Jerusalem ertönen lassen" (Am. 1, 2). Sogar die Sünden, die an Juda getadelt werden, lassen besondere religiöse Vorrechte durchblicken: „Darum, daß sie des Herrn Gesetz verachtet und seine Rechte nicht gehalten haben" (Am. 2, 4). Seine Vorahnung zukünftiger Segnungen aber wird in den Worten ausgedrückt: „Zu derselben Zeit will ich die zerfallene Hütte Davids

wieder aufrichten und ihre Lücken verzäunen, und was abgebrochen ist, wieder aufrichten, und will sie bauen wie vor Zeiten" (Am. 9, 11). Erinnern wir uns dabei, daß das alles zwar von einem Judäer, doch von einem Propheten herrührt, dessen Auftrag an das nördliche Reich erging. Noch schlagender sind die Worte Hoseas, der dem nördlichen Reiche selbst entstammte. Nachdem er im Beginn seiner Prophezeiung gesagt hat: „Ich will mich nicht mehr über das Haus Israel erbarmen, sondern ich will sie wegwerfen," setzt er sogleich hinzu: „Doch ich will mich erbarmen über das Haus Juda und will ihnen helfen durch Jahaveh ihren Gott." [1] (Hos. 1, 6. 7). Dann wieder: „Willst du ja, Israel, huren, daß sich nur Juda nicht verschuldige!" (Hos. 4, 15), und schließlich, obschon Juda an manchen Orten mit Ephraim zusammengestellt wird, ist doch des Propheten Aussicht in die Zukunft ähnlich wie die des Amos. Er spricht von der Vereinigung beider Reiche (1, 11) und beschreibt sie in diesen Worten: „Darnach werden die Kinder Israel wiederkehren und den Herrn, ihren Gott, und David, ihren König, suchen, und werden den Herrn und seine Güte ehren in der letzten Zeit" (Hos. 3, 5). Also haben wir hier einen weiteren Punkt gewonnen. Soll das Zeugnis Hoseas und seiner Zeitgenossen irgend welchen Wert haben, so muß anerkannt werden, daß sogar in dem nördlichen Reiche der Vorrang des südlichen Reiches in seiner religiösen Stellung anerkannt wird. Die göttliche Verheißung eines beständigen Hauses Davids [2] wurde von dem ganzen Volk als gewichtige Tatsache anerkannt.

Drittens. Während die Propheten ihren Gott als den darstellen, der seit den Tagen Ägyptens das Volk Israel erwählte und führte und ihm ganz besondere Vorrechte verlieh, so gibt es für sie noch eine andere Seite der Geschichte. Denn ebenso beharrlich halten sie daran fest, daß Israel von frühester Zeit an seinem Gott untreu gewesen und in die schwersten Sünden gefallen

[1] Ob Hosea 12, 1 Juda günstiger beurteilt wird als Ephraim, ist zweifelhaft.

[2] Siehe 2 Sam. 7, 16; 23, 5.

sei. In der Rundschau, die Amos in Kap. 1 und 2 seines Buches über diejenigen Völker anstellt, von denen wegen wiederholter Missetaten das göttliche Strafurteil nicht abgewendet werden kann, werden die beiden Reiche der Kinder Israel nicht ausgenommen; er bezeichnet vielmehr die besonderen Sünden, für die jedes von ihnen gezüchtigt werden soll. Ja, seine Hauptdrohung ist gerade die: Obwohl Gott aus ihren Kindern Propheten erweckte und Nasiräer aus ihren Jünglingen [1]) (2, 11), obwohl er sein Geheimnis den Propheten offenbarte (3, 7), obwohl er aus allen Geschlechtern der Erde allein Israel erkannte (3, 2), so schwebe doch über beiden Reichen das Gericht als Strafe für ihre Untreue, und gerade um ihrer besonderen Vorrechte willen sollten sie eine um so strengere Behandlung erfahren. Noch eindrücklicher lehrt Hosea dieselbe Wahrheit. Unter dem Bild der teuersten irdischen Verwandtschaftsbande stellt er Israel dar bald als das Weib Jahwehs, das seinem Gatten untreu geworden (Hos. 1, 2), bald als einen vom Vater mit Zärtlichkeit erzogenen Sohn, der immer wieder zum Abfall geneigt ist (11, 7), obgleich die göttliche Liebe noch brünstig um sein Volk wirbt (3, 1; 11, 8 ff.). „Durch einen Propheten führte der Herr Israel aus Ägypten, und ließ seiner hüten durch einen Propheten" (12, 14; s. auch Micha 6, 4). Gott hatte zu den Propheten geredet und viel Gesichte gegeben, und durch die Propheten in Gleichnissen geredet (12, 11); ja, sie waren durch die Propheten gehauen worden (6, 5) wegen ihrer Halsstarrigkeit und ihrer Missetat, und doch übertraten sie den Bund (6, 7), sie wichen von ihrem Gott (7, 13), sie übertraten seinen Bund und wurden von seinem Gesetz abtrünnig (8, 1). Wegen ihrer Übertretungen, welche immer wieder bis ins Einzelnste bezeichnet und in ein neues Licht gestellt werden, um sie desto häßlicher erscheinen zu lassen, müssen sie hören, daß die

[1]) Die Nasiräer waren eine weit ins Altertum zurückreichende Klasse; zur Richterzeit finden wir in Simson und Samuel berühmte Beispiele derselben; ohne Zweifel gab es auch gleichzeitig mit ihnen Propheten, obgleich sie mit Ausnahme der Prophetin Deborah bis zu Samuels Zeit nur gelegentlich angeführt werden (Richter 6, 8).

Zeit der Heimsuchung gekommen ist, die Zeit der Vergeltung (9, 7), daß die Missetat Ephraims zusammengebunden und ihre Sünde aufbehalten ist (13, 12); selbst das Grab wird sie nicht vor dem göttlichen Gericht bedecken können (13, 14; vgl. Am. 9, 2—4).

Viertens aber hat die prophetische Stimme noch einen anderen Klang, der sich beständig mitten aus diesen Anklagen und Drohungen heraushören läßt. Wie wir gesehen haben, erklären beide Propheten in ihren Ansprachen an das Volk des nördlichen Reiches, daß das südliche Reich Juda, obgleich ebenfalls abtrünnig und dem Gericht verfallen (Am. 2, 4), nicht so sehr seine ursprüngliche Treue verlassen habe. Deshalb soll mit ihm barmherziger verfahren werden (Hos. 1, 7), es wird der Sammelpunkt eines wieder vereinigten und auf besseren Grundsätzen ruhenden Volkstums (Am. 9, 11; Hos. 1, 11). Durch die schwersten Anklagen hindurch schimmert immer eine auf Jahavehs Treue und Liebe sich gründende Hoffnung: „Wie soll ich dich hingeben, o Ephraim, dich preisgeben, o Israel! Wie soll ich dich machen gleich Adma, dich zurichten gleich Zeboim! Es wendet sich mein Herz in mir um, meine Barmherzigkeit ist zu brünstig, daß ich nicht tun will nach meinem grimmigen Zorn, noch mich kehren, Ephraim gar zu verderben, denn ich bin Gott und nicht ein Mensch, und bin der Heilige unter dir" (Hos. 11, 8. 9).

Alles das stimmt auf das auffallendste überein mit dem, was wir die biblische Geschichtstheorie nannten.[1]) Da wird zuerst Gewicht gelegt auf eine besondere Gnadenerweisung an Israel in der Befreiung aus Ägypten und der Führung durch die Wüste, da wird mit Nachdruck die Reihe göttlich berufener Lehrer hervorgehoben, und die Verleihung von Gesetzen und Rechten für die Belehrung und Leitung des Volkes. Da haben wir die Verheißung der immerwährenden Dauer des davidischen Hauses als Grundlage der Wiederherstellung der nationalen Einheit. Anderseits wird mit demselben Nachdruck die Tatsache bezeugt,

[1]) Siehe Kap. II.

daß Israel seinem Bundesgott untreu, und der ihm verliehenen Vorrechte unwürdig geworden sei. Des weiteren finden wir die Androhung der Strafe für diese Untreue, die sich oft und in verschiedenen Formen wiederholt und der strengsten Ausdrücke bedient. Endlich haben wir die Versicherung, daß es mit dem Volk kein Ende nehmen werde, sondern daß aus dem Umsturz und Ruin eine verjüngte und geläuterte Nation hervorgehen werde, unter einem König vereint, ihrem einen Gott gehorsam. Wir haben in der Tat hier, so früh als es nur die selbstauferlegten Grenzen erlauben, jene prophetische Philosophie der Geschichte, welche die Propheten bis zum Ende vertreten. Bewiesene Gunst, — überhandnehmende Sünde, — hereinbrechende Strafe, — ein geretteter Überrest, — das ist die Gedankenfolge, in welcher sie sich alle bewegen, und nach welcher sie die ganze Geschichte erklären. Die Lehre von dem Überrest, die bei den großen Propheten so charakteristisch ist, kommt ganz beiläufig bei Amos vor und ist deshalb um so bedeutsamer. Am. 5, 3: Die Stadt, da tausend ausgehen, soll einen Überrest von hundert haben." Am. 5, 15: „Vielleicht wird Jahaveh, der Gott Zebaoth, dem Überrest in Joseph gnädig sein". — Wir finden schon hier die beständige Erwartung des Guten in den letzten Tagen, welche im Verein mit dem unerschütterlichen Glauben an die Fortdauer des davidischen Hauses die messianische Idee hervorbrachte, eine Idee, die heller und heller wurde, je mehr die Nacht in der Geschichte des Volkes überhand nahm.[1])

Aber die biblische Geschichtstheorie wird von unseren modernen Forschern als eine spätere Auffassung erklärt, die von jungen Schriftstellern in die Urdokumente eingetragen worden sei, welche davon nichts wußten. „Wie kommt es," fragt Kuenen,[2]) „daß das Bild des alten Israel, welches wir so wiedergewonnen

[1]) Daß die messianische Hoffnung schon sehr frühe bestimmte Gestalt annahm, läßt sich aus der Art schließen, wie Amos 5, 18—20 vom „Tage Jahavehs" spricht. Dieser in der ganzen prophetischen Literatur so geläufige Ausdruck war offenbar zu seiner Zeit gewöhnlich für eine glückliche Zukunft.

[2]) National Religions, p. 69 ff.

haben, (d. h. das Bild, welches nach seiner Auffassung durch die Kritik verbürgt wird), so weit verschieden ist von der landläufigen Auffassung seines religiösen Zustandes? Der Grund hievon ist nicht weit zu suchen. Die landläufige Auffassung läßt sich nicht herleiten von den speziellen Zügen, an welche ich erinnert habe, sondern von solchen allgemeinen Übersichten der Religionsgeschichte, welche die israelitischen Schriftsteller uns vorlegen, wie die Einleitung zum Buch der Richter (Richter 2, 6—3, 6), und der Rückblick auf das Geschick des Zehnstämmereiches, 2 Kön. 17, 7—23. 34—41."

Wenn wir uns aber zu diesen Übersichten wenden, die späteren Datums sein sollen, so sind sie genau in dem Ton eines Amos und Hosea gehalten, d. h. der allerfrühesten Zeugen, an die wir uns wenden dürfen. Was sagt denn der Überblick der Richterzeit? Die Kinder Israel taten übel wider Jahaveh, obgleich er ihnen ganz besondere Gunst erwiesen hatte. Er verkaufte sie in die Hände dieses oder jenes Feindes, sie schrieen zu ihm in ihrer Not, er erweckte ihnen einen Heiland, der sie errettete; das Land hatte Ruhe, aber sie sündigten aufs neue, und aufs neue wiederholte sich derselbe Kreislauf. Dieser Überblick über die Periode könnte von Hosea oder Amos selbst geschrieben sein, und wenn das überhaupt wahr ist, was sie von den ihnen vorangegangenen Propheten sagen, so könnte irgend jemand seit der Zeit Samuels sein Verfasser sein. In allen wesentlichen Punkten damit genau übereinstimmend ist der Überblick der Geschichte der Könige, nur finden wir dort die dunklere Zeichnung von schrecklicheren Übertretungen, weil die Gnade länger über ihnen gewaltet hatte, und die Androhung schwererer Strafe, weil alle Antriebe zur Besserung vergeblich gewesen waren.

Erinnern wir uns nun, daß die modernen Forscher sagen, dasselbe Jahrhundert, das die Schriften von Amos und Hosea hervorbrachte, habe ebenfalls, wahrscheinlich in einer früheren Periode, die im Buch der Richter enthaltenen Geschichten geschaffen, aber diese Überblicke und Inhaltsangaben gehören einer späten Zeit an. Ich habe bewiesen, daß sie nicht später als Amos

und Hosea zu sein brauchen, daß sie tatsächlich die in diesem Jahrhundert gangbaren religiösen Anschauungen enthalten, also diejenigen der Zeit, in welcher die Erzählungen selbst geschrieben sein sollen. Mit andern Worten: Die Erzählungen und die Überblicke können dasselbe Datum und denselben Verfasser haben. — Wir haben oben betont, daß die Ansichten der Propheten des achten Jahrhunderts über Israels vergangene Geschichte diejenigen des gesamten Volkes zu ihrer Zeit waren. Insofern diese Ansichten eine verständliche Auffassung der Geschichte als eines Ganzen bieten, stimmen sie genau mit denjenigen der hebräischen Geschichtsschreiber überein, und insofern Bezug genommen wird auf wirkliche, geschichtliche Begebenheiten, sind die Propheten eins mit den Geschichtsschreibern. Die großen Marksteine sind klar nachweisbar: die Befreiung aus Ägypten, — die Führung durch die Wüste, — die Eroberung Kanaans, — die Reihenfolge göttlich geleiteter Männer im Volk, — der Vorrang des davidischen Hauses. Was die nachmosaische Geschichte betrifft, so wird sie bei unsern Propheten schon in jenem besonderen Licht angesehen, welches moderne Forscher „spät" und „unhistorisch" nennen, und aus dem Ton der Propheten Amos und Hosea können wir schließen, daß diese Auffassung der Sache allgemein und längst vorhanden war.

Indessen sind wir doch nicht ausschließlich auf die Folgerungen aus den Worten dieser beiden Propheten angewiesen. Obgleich wir uns gegenwärtig den Gebrauch anderer Urkunden versagen, so besitzen wir eine kostbare Reliquie in dem Lied der Deborah, das selbst die modernen Kritiker als aus der Richterzeit stammend anerkennen. Insofern es auf unsern Gegenstand anspielt, stimmt es inhaltlich überein mit der von uns betrachteten Auffassung des Zeitalters. Zur Zeit, da das Lied verfaßt wurde, — jene frühere Zeit, da der Stamm Dan noch am Meeresufer wohnte (Richter 5, 17), — ist die Einheit aller Stämme im Nationalbewußtsein fest eingewurzelt. Israel ist durch und durch Eins (s. V. 2. 7—9. 11), obwohl der mächtige Stamm Juda nicht genannt wird; Gottes gnädiges Walten über Israel in der Vergangenheit, besonders die Führung durch die Wüste,

wird nachdrücklich bezeugt V. 4 und 5. Man kann dieses merkwürdige Lied nicht lesen, ohne zu dem Schluß zu kommen, daß die rohe und ungebildete Richterzeit, wie wir sie gewöhnlich bezeichnen, durchaus nicht bloß von kriegerischem Geist belebt war, und daß unter dem rauhen Äußern, das diese Heldengeschichten für uns tragen, sich eine erhabene Auffassung von Gottes Wesen, und ein Bedürfnis der Hingabe an Gott von seiten der Volksführer finden. Dr. Davidson hat gesagt,[1]) daß, „wenn wir noch einige Aussprüche des prophetischen Geistes mehr in diesem Zeitalter hätten, anstatt äußerlicher, rauher Kriegsgeschichten, wir wahrscheinlich zu einer höheren Anschauung des religiösen Zustandes des Volks selbst unter den Richtern geführt würden." Aber ist es die Menge des geschriebenen Materials, die hier entscheidet? Genügt dies Eine Beispiel nicht, um das religiöse Volksbewußtsein in voller Energie zu zeigen, um das Zeitalter der Richter mit dem der Propheten zu verbinden und die Berufung der letzteren auf eine frühere Kette von prophetischen Zeugnissen zu erklären? Denn wie Dr. Davidson wieder sagt,[2]) die Propheten waren „von einer Jahreszeit zur andern die Blüte eines Baumes, dessen Wurzeln immer im Boden standen," und: „wir können die Erscheinung einer Reihenfolge solcher Männer nicht anders erklären, als durch die Annahme, daß sie aus einer Gemeinschaft hervorkamen, die in der Hauptsache von demselben Geist wie sie beseelt und geeignet war, solche Männer zu erzeugen." Bruces Krieger bei Bannockburn mögen uns als ein zusammengewürfelter Haufe halbzivilisierter Männer erscheinen, die aus Freude am Dreinschlagen in einer rauhen Zeit fochten, aber der Eine Umstand, daß diese Männer vor der Schlacht ihre Kniee vor Gott beugten, beweist einen tieferen Gehalt. So dient das Lied, dieser Ausdruck des Geistes, welcher jene Kampfeszeit beseelte, dazu, selbst die rauheren Taten jener Männer zu erklären, in welchen derselbe Geist wirkte und sich in seiner Weise kundgab.

[1]) Expositor, 3d. series vol. V. p. 54.
[2]) Expositor, 3d. series vol V. p. 164.

Das Lied der Deborah erhebt sich auf den ersten Blick vor uns wie ein abgebrochener Bogen mitten aus Ruinen, der — wir wissen nicht wohin? — weist; aber über einen Abgrund von Zerstörung und Verwirrung erhebt sich in der prophetischen Periode ein zweiter abgebrochener Bogen in gleicher Linie mit dem früheren, und auf denselben zurückweisend. Ist es unverständig, daraus zu schließen, daß sie die Überreste eines Gebäudes seien, das einst zusammengehörte? Haben wir nicht wenigstens genug gesehen, um uns zu überzeugen, daß es willkürlich und unbillig ist, das prophetische Zeitalter, wie dies geschieht, auf eine verhältnismäßig späte Periode zu beschränken, und daß die „früheren Propheten" wesentlich mit den späteren übereinstimmten in den Nachrichten, die sie von der Geschichte und Religion ihres Volkes geben?

Bisher haben wir unsere Propheten hauptsächlich über die Geschichte seit Mose befragt. Wenn wir über die Zeit vor Mose nachforschen, so finden wir in ihren Schriften nur wenige Anspielungen, die uns leiten können. Indessen stimmen sie, so wie sie sind, mit den Büchern des Pentateuchs überein, die sich auf diese Periode beziehen. Wenn z. B. Amos in seiner Drohung gegen Edom sagt: „Darum, daß er seinen Bruder mit dem Schwert verfolgt hat und seinen Grimm ewig hält" (Am. 1, 11), beweist er, daß die Geschichte Jakobs und Esaus schon bekannt war. Der Niedergang der großen nördlichen Stämme aus Joseph wird angedeutet mit dem Ausdruck: „der Schaden Josephs" (6, 6) und die Nennung der „Höhen Isaaks" (7, 9) ist eine weitere Andeutung von der allgemeinen Bekanntschaft der Zuhörer des Propheten mit der Geschichte der Patriarchen. Ebenso, wenn Hosea in einer gelegentlichen Illustration sagt: „Wie soll ich dich machen gleich Adma, dich zurichten gleich Zeboim!" (Hos. 11, 8), bestätigt er nicht bloß die Erzählung der Genesis von der Zerstörung der Städte in der Ebene, sondern er zeigt auch, daß diese Überlieferung schon nationales Eigentum war. Und wenn derselbe Prophet 12, 13 sagt: „Jakob mußte fliehen in das Land Aram, und Israel mußte um ein Weib dienen, um ein Weib

mußte er hüten," so liegt darin mehr als die Annahme der einzelnen hier genannten Umstände, denn diese sind unzertrennliche Teile einer zusammenhängenden Geschichte, die auf diese Art als wohlbekannt verbürgt wird. Ja, die homiletische Weise, wie diese Vorfälle behandelt werden, beweist, daß damals die patriarchalische Geschichte nicht bloß eine Kette volkstümlicher Sagen, sondern schon Gegenstand erbaulicher Betrachtung war. Denn der Sinn der angeführten Stelle ist wahrscheinlich nicht bloß, daß Gott Israels Beschützer in jeder Gefahr war, sondern daß Jakob, auf den das nördliche Reich stolz war, nur ein armer, flüchtiger Hirte gewesen sei, der um ein Weib diente, — während der Führer, der das Volk aus Ägypten brachte, und der im folgenden Vers genannt wird, ein Prophet und ein Hirte des Volkes war.[1]) Es ist in der Tat der spezielle Wert solcher Zitate der Propheten aus der früheren Geschichte, daß dieselbe nicht als bloße Legende erscheint, die *später* in prophetischem Geist überarbeitet worden wäre, sondern daß sie, so weit wir zurückblicken können, als Grundlage des prophetischen Unterrichts hervortritt.

Wenn wir nun von den Propheten zurückgehen zu den Patriarchengeschichten in der Genesis, was sollen wir von diesen sagen? Diese Erzählungen, soweit sie den jehovistischen Bestandteil der Genesis bilden, werden, wie schon gesagt,[2]) dem ersten literarischen Zeitalter zugeschrieben, und zwar dem früheren Teil desselben. *Wellhausen* sagt von ihnen:[3]) „Der Stoff ist hier nicht mythisch, sondern national, darum durchsichtiger und in gewissem Sinn historischer. — Freilich, über die Patriarchen ist hier kein historisches Wissen zu gewinnen, sondern nur über die Zeit, in welcher die Erzählungen über sie im israelitischen Volk entstanden; diese spätere Zeit wird hier, nach ihren inneren und äußeren Grundzügen, absichtslos ins graue Altertum projiziert und spiegelt sich darin wie ein verklärtes Luftbild ab." Was er damit meint, ist, daß gewisse historische Begebenheiten der „späteren

[1]) So Bredenkamp, Gesetz und Propheten. S. 26.
[2]) Kap. III.
[3]) Prolegomena. 5. A. S. 322.

Zeit" in diese Form der Legende gekleidet seien, und daß es die Aufgabe der Kritik ist, ausfindig zu machen, welches die nationalen und mehr historischen Tatsachen sind, die diesen Legenden zu Grunde liegen. Beispielsweise äußert er anderswo:[1] „Auch die jehovistischen Patriarchengeschichten können erst entstanden sein, als Israel ein mächtiges Königtum geworden war, das Moab, Ammon und Edom unterjocht hatte (Gen. 27, 29) und heftige Grenzkriege um Gilead mit den Syrern führen mußte" (Gen. 31, 52). Gen. 27, 40 sei auf die beständig mit Empörungen wechselnden Unterwerfungen Edoms durch Juda angespielt.

Wenn nun der einfache Leser nicht von vornherein untertänigst alles annehmen will, was „die Gelehrten sagen", so tut er wohl daran, die hier genannten Stellen aufzusuchen und sich ein eigenes Urteil darüber zu bilden, ob Wellhausen besser im Dunkeln sieht als er. Was die Sicherheit des kritischen Blicks betrifft, der unter solch allgemeinen Angaben die genauen historischen Ereignisse zu entdecken vermag, auf welche dieselben sich beziehen sollen, so muß angeführt werden, daß ein anderer Kritiker,[2] der sich ebensoviel zutraut, ganz andere Geschichten aus denselben Vorlagen herausliest. Derselbe verlegt die Entstehung der Legende vom aramäischen Ursprung der Patriarchen erst in die Zeit der Gefangenschaft, wo die Hebräer freundschaftliche Beziehungen zu Mesopotamien pflogen. Mit Bezug auf Wellhausens Ansicht indessen ist es sicherlich eine außergewöhnliche Leistung des Legendendichters, seine Anspielung auf heftige Grenzkriege unter die Geschichte der Aufrichtung eines Friedensdenkmales zu verbergen. Allgemeiner jedoch ist die Frage diese: Besteht der ganze tatsächliche Kern bei diesen Geschichten nur in solchen Ereignissen, wie die Unterwerfung von Moab, Ammon und Edom und die Grenzkriege in Gilead. Wußte das Volk nichts von Jakob und seiner Verbindung mit Mesopotamien, bis die Kriege in Gilead ausbrachen, und hatte es keinen traditionellen Glauben, daß es

[1] History of Israel, p. 464.

[2] Maurice Vernes, Résultats de l'Exégèse p. 46.

zu einer hervorragenden Macht bestimmt war, bis es Moab, Ammon und Edom unterjocht hatte? Und sollten diese Israeliten wirklich, als die geschichtlichen Ereignisse sich ablösten, in einem nüchternen Zeitalter und im hellen Licht der Monarchie jedes Ereignis zu einem weiteren Zuge im Bilde der Patriarchen umgedichtet haben, bis sie aus gewöhnlicher Geschichte diese ungewöhnliche Reihe von Legenden herausgearbeitet hatten? Und — um allem die Krone aufzusetzen — als diese Ereignisse noch frisch in aller Gedächtnis waren, benutzten da Hosea und Amos und ähnliche Männer diese Legenden, um die Moral ihrer Prophetie zu erhärten? Es ist eine sehr ungenügende Erklärung dieser Erzählungen, wenn man sagt, daß sie uns keine „historische Kenntnis" der Patriarchen, sondern nur diejenige der Zeit geben, da die Geschichten von ihnen entstanden. Wir möchten doch wenigstens wissen, warum die offenkundigen und allbekannten Tatsachen der Geschichte in dieser Art aufgeputzt wurden? Ist dagegen in diesen Geschichten etwas Mehreres enthalten, als solche Beziehung auf späte historische Tatsachen, so sage man uns was? Wie kommt es insonderheit, daß die Geschichte der Patriarchen, wenn sie sich nach jener Theorie auf ganz vereinzelte, nach Zeit und Ort weit auseinander liegende Ereignisse bezieht, sich so gut zu einer fortlaufenden Familiengeschichte zusammenfügt?

Die modernen Kritiker stehen hier bereit mit ihrer Theorie, daß diese Genealogien der Patriarchen den sagenhaften Bericht über Ursprung und Beziehungen der Stämme bilden, und daß solche Geschichten in verschiedenen Lokalitäten, mit denen der Name des einen oder andern sagenhaften Vorfahren verknüpft war, „emporwuchsen", so zwar, daß jede Lokalität diejenige Version gab, welche den Stamm, in dem sie sich befand, am meisten verherrlichte. „Ganz ähnlich, sagt Wellhausen,[1]) ließe sich noch jetzt in jedem Augenblick die Statistik eines beliebigen Volkes in der Form einer genealogischen Urgeschichte darstellen." Und er fügt bei,[2])

[1]) Wellhausen, Prolegomena. 5. Aufl. S. 322.
[2]) Ebenda S. 323.

daß die Form der Genealogie an sich sehr bunten Inhalt aufzunehmen vertrage. Aber wenn auch der Versuch, die Geschlechtsregister und Wohnungsveränderungen von Familien in Bildungen und Auswanderungen von Stämmen umzusetzen, mit all der von den Kritikern beanspruchten Freiheit gemacht wird, ist derselbe doch durchaus nicht so erfolgreich, wie sie es uns glauben machen wollen, und Wellhausens Bemerkung möchte die Erwiderung hervorrufen, daß es auch ganz möglich wäre, die Abstammungsgeschichte einer Gruppe einzelner Persönlichkeiten in Berichte über Zusammensetzung und gegenseitige Stellung von Völkern zu irgend einer gegebenen Zeit umzusetzen.[1]) Wellhausen gibt die Schwierigkeit zu, wenn auch nicht in ihrer Größe, in Hinsicht auf den merkwürdigsten aller Patriarchen, auf Abraham.[2]) Nachdem er gesagt hat, daß in der Patriarchensage das ethnographische Element durchaus vorwiege, gesteht er zu: „Nur Abraham ist gewiß kein Volksname wie Isaak und Lot, er ist überhaupt ziemlich undurchsichtig. Natürlich wird man ihn in diesem Zusammenhange darum doch nicht für eine geschichtliche Person halten dürfen; eher noch könnte er eine freie Schöpfung unwillkürlicher Dichtung sein. Er ist wohl die jüngste Figur in dieser Gesellschaft, und wahrscheinlich erst verhältnismäßig spät seinem Sohn Isaak vorgesetzt." Es wird uns nicht gesagt, welches

[1]) Herm. Guthe, Geschichte des Volkes Israel, S. 4 ff. hat für die Umsetzung der Patriarchenerzählungen in Volksgeschichte Regeln aufgestellt: 1) Mann und Vater (Israel, Ismael, Joseph u. s. w.) bedeutet ein Volk oder einen Stamm oder ein Geschlecht; 2) Weib und Mutter heißt der kleinere Teil des Stammes oder das schwächere Geschlecht, das in dem stärkeren aufgegangen ist. 3) Heirat bedeutet Verschmelzung zweier Volksstämme. 4) Ist die Gattin ebenbürtig (Sara u. a.), so waren es auch die beiden Stämme; ist sie unfrei (Bilha, Silpa) so war der eine Stamm unfrei. 5) Geburt eines Kindes bedeutet Entstehung eines neuen Stammes oder Volksteiles. Allein die Umsetzung der lebensvollen Familiengeschichten der Genesis will nach solchen Regeln nicht gelingen. Die Verteilung der zwölf Stämme auf die vier Mütter stimmt z. B. gar nicht mit ihrer Verteilung in Kanaan und ihrer späteren Geschichte. Vgl. überhaupt Ed. König, Neueste Prinzipien der altest. Kritik, 1902. S. 35 ff. O.

[2]) Wellhausen, Prolegomena. 5. Aufl. S. 323.

diese späte Periode war; aber wir hören ausdrücklich, daß er (Abraham) zur Zeit des Amos kaum auf derselben Stufe stand. wie Isaak und Jakob.[1]) Das alles sieht einem Zusammenbrechen der Theorie ähnlich, welche diese Genealogien erklären sollte. Man möchte gerne wissen, wie viel von Isaaks Geschichte ohne ihre Beziehung auf diejenige Abrahams als Volkslegende verständlich wäre, oder ob sie „verhältnismäßig spät" nach der „freien Schöpfung Abrahams" durch unbewußte Kunst zurechtgelegt wurde? Und wie kann die bloße Lokalität ausreichen zur Erklärung dieser Geschichten von so verschiedenen Charakteren wie Abraham und Isaak, welche doch „so ähnlich sind, daß sie durchaus nicht als unabhängig von einander gedacht werden können?"

Wer Volkssagen studiert, weiß, daß man an verschiedenen Orten auf Varianten einer Geschichte stößt. Hier haben wir in Hinsicht auf Abraham und Isaak nicht bloß an einem Ort, Berseba, Varianten, sondern es entstehen an verschiedenen Orten verschiedene Geschichten, die nur verständlich sind, wenn alle in ein zusammenhängendes Ganzes gebracht werden.

Aber wir wollen zusehen, was in der Behauptung liegt, daß diese Geschichten der Patriarchenzeit uns nur Kenntnis geben „von der Zeit, da die Geschichten entstanden." Die ganze Frage ist: wann entstanden die Geschichten? Wir wollen einen Augenblick annehmen, daß sie uns als geschriebene Erzeugnisse erst im neunten Jahrhundert entgegentreten. Das schließt aber nicht notwendigerweise in sich, daß zu jener Zeit dem unbekannten J oder E der glückliche Einfall kam, in dieses romantische Kleid die

[1]) Der einzige greifbare Grund für diese Behauptung ist, daß Amos die Höhen Isaaks erwähnt (7, 9) und sich nirgends auf Abraham bezieht. Man könnte eben so gut den Schluß ziehen, daß Amos über seine eigene Abstammung im Ungewissen war, da er den Namen seines Vaters nicht nennt. Als die ältesten Erzähler des Pentateuchs betrachtet man J, den Jahwisten (der den Gottesnamen Jahaweh gebraucht) und E, den Elohisten (Gottesname: Elohim). Beide sind früh vereinigt worden zu JE, dem jehovistischen Erzählungsbuch. Von der priesterlichen Hand P stammt nur ein kleiner Teil der Genesis. Nun haben sowohl J als E die Geschichte Abrahams und der eine oder andere oder beide müssen älter sein als Amos.

Geschichte seiner Zeit und solcher Ereignisse zu hüllen, die noch frisch im Gedächtnis waren oder vor den Augen seiner Leser sich zutrugen. Wenn wir die Zeit ausfindig machen sollen, da die Geschichten *entstanden*, so muß uns gesagt werden, wie lange sie mündlich überliefert wurden und wie sie sich ausbreiteten, bis sie im achten Jahrhundert Gemeingut wurden, und Amos und Hosea sich auf sie als auf zweifellose Tatsachen beziehen. Wir wollen Wellhausens eigene Regel annehmen, um zu entdecken, wann die Geschichten *entstanden*. Er sagt folgendes:[1]) „Die spätere Zeit wird hier nach ihren innern und äußern Grundzügen absichtslos ins graue Altertum projiziert, und spiegelt sich darin wie ein verklärtes Luftbild." Wenn es wirklich der Fall ist, daß äußere sowie innere Züge eines Bildes nach rückwärts projiziert werden, so müssen wir eine Zeit finden, in der das Nomadenleben in Israel Regel und das Land dünner bevölkert war. Nun saß aber seit Salomos Zeit Israel unter seinem Weinstock und Feigenbaum, der Landbau war allgemein verbreitet, das Land schon lange vor dem neunten Jahrhundert gut bevölkert. Wer war dieser J oder E, der so genau das längst vergangene Nomadenleben zu beschreiben und das Land in einem Zustand zu schildern verstand, in dem es zu seiner eigenen Zeit nicht gewesen sein konnte?[2]) Er ist mehr

[1]) Prolegomena, 5. Aufl. S. 322.

[2]) Die archäologischen Entdeckungen haben die Übereinstimmung der Patriarchengeschichte mit den Zeitverhältnissen noch heller ins Licht gerückt. Der Einwand z. B., daß zu Abrams Zeit Kanaan schon allzudicht bevölkert war, als daß Nomaden darin Raum gefunden hätten (der Raum war übrigens oft allzueng nach der Darstellung der Genesis!), widerlegt sich durch die Amarnatafeln, die noch im 15. Jahrhundert von Eindringlingen melden, welche den Kanaanitern durch List oder Gewalt viel zu schaffen machten, den Chabiri, die wenn auch nicht mit den Israeliten identisch, doch ihre Namensvettern waren. Auch in anderer Hinsicht schreibt *Alfr. Jeremias*, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 1904, S. 227: „Die Schule Wellhausens ist von der Ansicht ausgegangen, daß die Vätergeschichten historisch unmöglich sind. Jetzt zeigt sich, daß sie möglich sind." Er erinnert den Meister an sein Wort: „Wenn sie (die israelitische Tradition) auch nur möglich ist, so wäre es Torheit, ihr eine andere Möglichkeit vorzuziehen" (Wellhausen, Komposition des Hexateuch S. 346). Über Gen. 14, wo sich nach

als ein Legendenerfinder, er ist ein Romanschreiber. Die Genauigkeit des von ihm gezeichneten Bildes wird durch das moderne Leben im Orient bestätigt, und man weiß, wie viel lebendiger und anschaulicher diese Geschichten geworden sind, seit die Reisen und Forschungen in Palästina sie beleuchtet haben. Wenn ein Schriftsteller seine Zeit widerspiegelt, wenn eine Geschichte den Stempel ihrer Entstehungszeit an sich trägt, dann suchen wir zwischen jenen alten Tagen des Nomadenlebens in Palästina und dieser modernen Epoche halb zivilisierten Lebens vergeblich nach einer Zeit, wo der Ursprung dieser Geschichten liegen könnte. Wellhausen ist sich auch tatsächlich einer Ungereimtheit in seiner Auffassung bewußt, obwohl er nicht zugibt, daß sie seine Theorie unhaltbar mache. Er sagt:[1]) „Auffallend ist es, daß die Helden der israelitischen Sage so wenig kriegerisch sich zeigen; insofern scheinen sie nicht gerade der geschichtlichen Art des israelitischen Volkes zu entsprechen." Und dann wendet er für den Augenblick seiner eigenen Theorie den Rücken und sagt weiter, „daß ein Volk, welchem in der Gegenwart ewiger Krieg aufgezwungen wurde, nicht bloß von einem ewigen Frieden der Zukunft träumte, sondern auch seines Herzens Wünsche in diesen friedlichen Gestalten der goldenen Vorzeit verkörperte." Dies ist erstens eine hübsche Illustration von lucus a non lucendo, und zweitens ist es seiner eigenen Theorie ganz entgegengesetzt. Maurice Vernes ist konsequenter; denn er sieht die Genauigkeit der Schilderungen des Hirtenlebens in diesen Erzählungen als einen neuen Beweis der hohen Kultur der nacherilischen Periode an, die das Hirtenleben mit solchen Reizen bekleiden konnte, und er deutet daneben an, daß spätere Schriftsteller in Jerusalem unter den Hirten im Ostjordanlande zu Modellen für ihre Geschichten gelangen konnten!

Es mag sein, daß diese Erzählungen unter verschiedenen

dem Befund der Monumente eine getreue historische Urkunde ohne Voreingenommenheit gar nicht mehr leugnen läßt, s. Fr. Hommel, die altisraelitische Überlieferung 1897; Jeremias a. a. O. S. 213 ff.; Prot. Realencykl. 3. Aufl. IX, 461. O.

[1]) Ebenda S. 324 f.

lokalen Verhältnissen entstanden und die Färbung des Zeitalters an sich tragen, in welchem sie ihren literarischen Ausdruck fanden. Daraus würde noch lange nicht folgen, daß Israels patriarchalische Überlieferungen auf keinem tatsächlichen, der Zeit jener Väter angehörenden Fundament ruhen, und daß sie keinen andern positiven Wert haben als den, gewisse Ideale der Zeit, in welcher sie zuerst ihren literarischen Ausdruck fanden, zu veranschaulichen. Selbst wenn diese Überlieferungen zuerst im neunten Jahrhundert niedergeschrieben worden wären, — selbst wenn sie auf keinen vorher existierenden Schriften beruhen würden, so wären sie nicht Erfindungen jener Zeit, sondern allgemein angenommener Volksglaube, — und unsere Hauptaufgabe ist, zu erklären, wie der Volksglaube gerade diese Form annahm.

Ich glaube, daß tatsächlich die einzige Antwort der modernen Schriftsteller auf diese Frage die ist, daß alle Nationen ihre Freude daran finden, ihre Geschichte und ihre nationalen Einrichtungen auf große Vorfahren zurückzuführen, die nur mythische Persönlichkeiten sind. Wir geben gerne zu, daß wir historische Nationen kennen, welche ihre Geschichte und Abstammung auf Vorfahren zurückführen, die jenseits der Grenze historischer Gewißheit stehen. Aber nüchterne Geschichtsforscher verwerfen deshalb jene Legenden nicht, als hätten sie keinen geschichtlichen Wert, sie gehen auch nicht darüber weg als über bloße Reflexe der Zeit, in der sie zuerst niedergeschrieben wurden, — nein, sie suchen sie zu deuten und die früheren historischen Tatsachen zu entdecken, welche ihnen zu Grunde liegen. Wir können nichts einwenden, wenn eine ähnliche Kritik an Israels frühester Tradition ausgeübt wird, noch finden wir es sonderbar, wenn die ihnen zu Grunde liegenden Tatsachen sich in gewisser Hinsicht als etwas anderes ausweisen, als ihr buchstäblicher Sinn besagt. So z. B. ist es ganz etwas anderes zu sagen, daß fromme Verehrung oder arglose Tradition die plastischen Charaktere der frühesten Geschichte mit einem Nimbus von Größe bekleidet habe, — oder zu behaupten, daß diese Charaktere durch Legendendichtung aus späteren Ereignissen gebildet worden seien. Mit Bezug auf diese Traditionen

müssen zwei Punkte im Auge behalten werden, welche einen Gegensatz zwischen israelitischer Überlieferung und heidnischer Legende bezeichnen.

1) Die sogenannten legendarischen Charaktere des Alten Testamentes sind den sagenhaften Charakteren des heidnischen Mythus sehr unähnlich. An ihnen ist nichts Verschwommenes, Undeutliches oder halb Göttliches. In ihrem Tun sehen wir das Einwirken menschlicher Gebrechlichkeit, die empfindlichsten Idiosynkrasien, die ausgeprägteste Individualität. Es wird kein Versuch gemacht, ihre Fehler zu verbergen, oder den Einen auf ein höheres Postament zu stellen als seinen Nachbarn. Die Charaktere von Abraham und Isaak z. B., deren Legenden sich an dieselben Örtlichkeiten knüpfen und auf identischen Tatsachen beruhen sollen, sind so verschieden, als je zwei Charaktere der Schrift es sein können. Und alle Bewegungen und Tätigkeiten dieser alten Persönlichkeiten erscheinen in einem solchen Rahmen von Zeit und Ort, daß, wenn diese Charaktere nicht nach dem Leben gezeichnet worden sind, sie das Werk eines Romandichters und nicht eines Feenmärchen- und Sagen-Erfinders wären. Der Grund, warum diese Charaktere noch heute einen so starken Eindruck auf die Volksseele machen, liegt nicht sowohl darin, daß sie Helden der heiligen Geschichte sind, als vielmehr darin, daß ihre Individualität eine so stark ausgeprägte ist. Ganz anders steht es mit den Helden der heidnischen Mythologie, wo im düstern Schatten einer Zeit, die man sich kaum ins Gedächtnis zu rufen vermag, die Gestalten einander gleichen, dieselben Heldentaten vollführen, und wenn wir versuchen, ihre Charaktere zu erfassen, als wesenlose Schatten verblassen.

2) Ein zweiter auffallender Unterschied ist dieser: die heidnischen Völker führen ihre Abstammung und den Ursprung ihrer Gebräuche auf irgend einen großen Vorfahren zurück, der in seiner Person alle Macht und Größe seines Geschlechtes verkörpert. Je weiter zurück ins Altertum sie ihn versetzen können, um so größere Würde ruht auf seinem Geschlecht; — je höher das Altertum, desto ruhmreicher die Geschichte. Nun finden wir bei Israel eine

Kette solcher Ahnen, eine Reihenfolge solcher Männer, denen die Gestaltung des Volkslebens zugeschrieben wird. Um mit der heidnischen Legende im Einklang zu stehen, müßte die israelitische Überlieferung alles Abraham, oder sogar Heber, dem Stammvater der Hebräer, zuschreiben. Aber obwohl allerdings in besonderer Weise der Anfang der Religion und der Stammbaum des Geschlechtes auf Abraham zurückgeführt wird, so ist die Geschichte von Jakob-Israel ein ebenso wichtiges Glied in der Kette der Überlieferung.[1]) So auch erscheint zwar Mose als der Begründer der Nationalität in besonderem Sinn, aber seine Größe wird nicht dadurch erhöht, daß man aus der vorhergehenden Geschichte eine Leere macht, aller Religionskenntnis bar, oder daß man seinen Nachfolgern nichts mehr zu tun übrig läßt. Die Zeit Samuels erscheint wieder als eine wohlausgeprägte Krisis in der Geschichte, und die Regierungen Davids und Salomos haben ihre bestimmte Bedeutung als Stufen in der nationalen Entwicklung. Das alles ist sehr verschieden von dem Legendenstoff, aus welchem die früheste Geschichte der heidnischen Völker herausgesichtet werden muß, und es ist einfach unmöglich, daraus Erfindungen einer sagenerzeugenden Phantasie zu machen. Der einzige Schluß, zu dem wir angesichts solcher Tatsachen gelangen, wenn wir nämlich versuchen, Israels Geschichte aus dem vorliegenden Material und nicht aus unseren eigenen Ideen heraus zu konstruieren, ist der, daß diese Namen oder Charaktere wirklich deutliche Phasen im Wachstum des Volkes bezeichnen, und daß sie deshalb mit solch erstaunlicher Individualität gezeichnet sind, weil sie stark ausgeprägte Charakterzüge besaßen.

Wenn wir freilich einmal eine Epoche festgestellt haben, die wir als die früheste historische Zeit betrachten, so sind wir leicht geneigt, anzunehmen, daß die Zeit vor dieser Periode durch Existenzen von nebelhaftem, verschwommenem, nur halb menschlichem Charakter ausgefüllt war, und wir vergessen dabei, daß es nur die Entfernung unseres Standpunktes ist, welche die Charaktere

[1]) König, Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte S. 19.

undeutlich macht. Könnten wir der Zeit nahe genug kommen, in welche die biblischen Schriftsteller Abraham stellen, so würden wir entdecken, daß es eine Zeit war, in der menschliche Wesen wie wir, mit allen unsern Anlagen und Leidenschaften, lebten, und sicherlich waren diese Individuen ganz so, wie diese Schriftsteller sie schildern. In diesen Dingen hängt alles von der Nähe des Gesichtspunktes ab, und moderne Schriftsteller variieren in ihrer Sehweite; denn manche von ihnen möchten nicht nur die Patriarchen, sondern Mose und Josua oder sogar David und seine Zeitgenossen zu wenig mehr als zu dunstartigen Phantasmen machen. Die Frage ist die, ob wir zu dieser späten Zeit im Besitz von Material sind, welches den Abgrund so vieler Jahrhunderte zu überbrücken vermag, und uns unsern Standpunkt im hellen Tageslicht zu nehmen erlaubt, oder wenigstens in einem genügend hellen Licht, um in der großen Masse des Altertums Individuen unterscheiden zu können. Es liegt nicht in unserem gegenwärtigen Plan, auf die archäologischen Entdeckungen unsers Jahrhunderts näher Bezug zu nehmen. Nur im Vorbeigehen wollen wir erwähnen, daß z. B. jene Tafeln von Tell-el-Amarna eine Periode ans Tageslicht gebracht haben, welche bisher von vielen als sehr nebelhaft betrachtet wurde, daß sie uns ein ganzes Jahrhundert vor dem Auszug auf den festen Boden Palästinas stellen, unter Menschen mit sehr gewöhnlichen Beschäftigungen und sehr menschlichen Gefühlen; auch die Denkmäler von Ägypten und Assyrien bringen uns in merkwürdiger Weise entlegene Jahrtausende nahe und lassen dieselben in die Sphäre geschichtlicher Erkenntnis eintreten. Aber auch abgesehen davon, befähigt uns denn dies Zeitalter der ersten Schriftpropheten nicht dazu, wenigstens in dieser Periode festen Fuß zu fassen? Und stellt es uns nicht Männern gegenüber, die jedenfalls ein Recht haben, über ihre Volksgeschichte angehört zu werden? — Obwohl moderne Geschichtsforscher darauf beharren, daß dies das erste schreibende Zeitalter sei, (ohne es jedoch bewiesen zu haben,) so ist es augenscheinlich nicht ein Zeitalter, da Israel als Volk aus der Bewußtlosigkeit eines früheren Traumlebens erwachte, sich die Augen rieb und

fragte, woher es stamme. Es hat etwas sehr Bestimmtes, Positives von sich auszusagen. Und wenn wir vermittelst des Liedes der Deborah, (um anderes nicht zu nennen,) auf festen historischen Grund zur Richterzeit gelangen, so scheint es denn doch nichts so Überspanntes zu sein, wenn man glaubt, daß Individuen mit den Namen Abraham, Isaak und Jakob positive historische Charaktere waren, deren Existenz unauslöschlich in das Gedächtnis des Volkes eingeprägt war. Es gibt Ereignisse, die keines Buches bedürfen, um aufbewahrt zu bleiben, sie sind auf die Tafeln von tausend und aber tausend Herzen geschrieben, und mit deren Herzblut auf Kind und Kindeskinder übergegangen.

VI.

Der Schlüssel zur kritischen Position.

Wir haben auf Grund der uns zugestandenen Urkunden eine allgemeine Bestätigung der biblischen Theorie oder Auffassung der Geschichte gewonnen. Und zwar beruhen die Schlußfolgerungen, zu denen wir gelangt sind, nicht auf irgend einer der Schriften, die als spät und unhistorisch bezeichnet werden. Nach der Aussage der modernen kritischen Historiker ist indessen die Sache durchaus nicht so einfach; denn der Schluß, zu dem sie gelangen und der nach ihrer Ansicht auf dieselben kritisch geprüften und gesichteten Dokumente gegründet ist, weicht von unserem Ergebnis gänzlich ab, wie dies schon angedeutet wurde. Wir müssen somit etwas näher zusehen, was diese kritische Prüfung und Sichtung der Dokumente besagt, und nach welchen Grundsätzen sie ausgeführt wird.

Im Anfang seiner „Geschichte" legt Stade in ausführlicher Weise darüber Rechenschaft ab. Die kanonischen Schriften, so sagt er,[1]) werden gewöhnlich in nur zu empfindlicher Weise durch

[1]) Geschichte I, S. 14 f. Wir geben nur den wesentlichen Inhalt der Stelle.

den Vorgang der Kanonisierung betroffen. Mit jeder Kanonisierung ist eine gewisse Durch- und Umarbeitung des Kanonisierten, eine Schlußredaktion untrennbar verbunden. Der Grund davon ist der, daß jede menschliche Geistesentwicklung im Kampfe widerstreitender Richtungen verläuft. Nach der Auffassung derer, welche am Schlusse der Entwicklung stehen, werden sich daher Lücken und Widersprüche in den Schriften finden, welche im Verlauf dieser Entwicklung verfaßt worden sind. Die letzte Redaktion wird suchen, die Lücken auszufüllen und die Widersprüche zu mildern. Dies gibt Anlaß zu Streichungen und Zusätzen. Sogar nachdem die Kanonisierung stattgefunden, sind die Schriften noch manchen Entstellungen ausgesetzt im Interesse gewisser Parteien oder Richtungen, die solche heilige Schriften zu ihren Gunsten interpretieren wollen.

Außerdem, fährt Stade fort, stellen sich dem Geschichtsforscher im Alten Testament dadurch noch besondere Hindernisse entgegen, daß der gesamte historische Überlieferungsstoff einer mehrmaligen systematischen Umarbeitung behufs seiner Anpassung an die Vorstellung bestimmter religionsgeschichtlicher Epochen unterworfen worden ist. Zwar ist auch bei anderen Völkern die historische Überlieferung umgebildet worden, um späteren Ideen gerecht zu werden. Aber nirgends vollzieht sich dieser Prozeß energischer als da, wo religiöse Interessen ins Spiel kommen. Dann handelt es sich nicht mehr um Retouchierung von Einzelheiten, oder um ein Unterschieben neuer Motive und Ideen, sondern um eine radikale Neugestaltung des gesamten Überlieferungsstoffes im Einklang mit dem zur Zeit herrschenden theologischen System. —

Dann gibt er näher an, bei welchen Gelegenheiten die israelitischen Überlieferungen so revidiert und in wessen Interesse sie umgestaltet wurden. Der historische Stoff erlebte nach ihm drei verschiedene Revisionen: 1) Im Jahr 621 v. Chr. wurde ein Gesetzbuch, der deuteronomische Kodex entdeckt, welcher zur Autorität erhoben und zur Grundlage einer Reform des Gottesdienstes gemacht wurde. Dieser Kodex, der von Mose herzustammen angibt, verlangt als Hauptforderung, daß der Ort, den

Gott „auf der Westseite des Jordan“ wählen würde, — nämlich Jerusalem — der einzig berechtigte Sitz des Opferdienstes sein solle. Nachdem dieser Kodex einmal Anerkennung und Einfluß gewonnen hatte, folgte vom Ende der Regierung des Josia bis zum ersten Teil des Exils eine Überarbeitung des ganzen Überlieferungsstoffes nach jenem nun kanonisch gewordenen Grundsatz. Da nun bis zum Jahr 621 alle Führer des Volkes einer Gottesverehrung gehuldigt hatten, die mit den Forderungen des deuteronomischen Kodex im Widerspruch stand, so mußten diese Männer von Davids und Salomos Zeit an in den Augen derer, die in den neueren Ideen auferzogen waren, als halbe Heiden erscheinen. Aber dies war der religiösen Erinnerung zuwider und darum wurde die Tradition nach den herrschenden Ideen revidiert: Israel war seit Moses Zeit eine organisierte heilige Gemeinde; auf Mose folgte Josua, auf ihn die Richter. Sauls Regierung war ein Abfall von der göttlich verordneten Organisation des Volkes. 2) In einem späteren Zeitpunkt wurde das im Jahr 621 gefundene Gesetzbuch mit andern Schriften vereinigt und das Ganze durch Esras Arbeit zum allgemeinen Gesetzbuch der nachexilischen Gemeinde erhoben. Das jüngste der in dieser Sammlung enthaltenen Werke war der sogenannte Priester-Kodex, der eine andere, entwickeltere Ansicht von Israels Religionsgebräuchen gibt. Diesem zuliebe wurde die frühere Geschichte aufs neue revidiert, so daß sie mit den Forderungen dieses Kodex übereinstimmte. Denn da ein voll entwickeltes Ritual, das mosaischen Ursprung beansprucht, nun in Kraft stand, so war es nötig, das alte Israel als unter einer ähnlichen Organisation stehend darzustellen, in zwölf Stämme geteilt, nicht nur mit dem heiligen Stamm Levi, sondern mit der Familie Aarons, die besondere Privilegien besaß. Und während das deuteronomische Gesetz sich damit begnügt hatte, die Einheit des Gottesdienstes von der Zeit des salomonischen Tempels an zu datieren, so führte der Priester-Kodex die Einheit des Kultus zurück auf die Zeit des Wüstenaufenthaltes, und versah das Volk mit einer Stiftshütte als Zentralheiligtum. 3) Endlich wurden

die Bücher Esra, Nehemia und Chronik ungefähr ums Jahr 300 v. Chr. verfaßt mit dem Zweck, die ganze alte Geschichte im Licht des nachexilischen Judentums und in Übereinstimmung mit dem Priester-Kodex darzustellen.

Diese späteren Revisionen des Überlieferungsmaterials verdrängten jedoch die älteren Traditionen nur zum Teil, welche noch durch sorgfältige Untersuchung entdeckt werden können. Mit Bezug auf diese letzte Revision bezeichnet es Wellhausen[1]) als ein glückliches Ereignis, daß die Chronik die ihr zu Grunde liegenden Geschichtsbücher nicht habe verdrängen können. Aber auch in den Büchern der Richter, Samuels und der Könige liege die Überlieferung nicht rein in ihrer ursprünglichen Fassung vor, sondern überwuchert von späteren Trieben. Wenn die Kritik die sekundären Ablagerungen entferne, so mache sie überall die Erfahrung: „Je näher die Geschichtsschreibung ihrem Ursprung ist, desto profaner ist sie."[2]) „Was man so eigentlich für das Theokratische in der Geschichte Israels ausgibt, das ist durch Bearbeitung hineingebracht... Dieser pedantische Supranaturalismus, die heilige Geschichte nach dem Rezept, findet sich in den ursprünglichen Erzählungen nicht. Israel ist da ein Volk wie andere Völker, und auch sein Verhältnis zu Jahve wird nicht anders aufgefaßt als z. B. Moabs Verhältnis zu Kamos."[3])

Es wird nun klar, warum wir zu Anfang, um Streit zu vermeiden, gewisse Teile der Bücher der Richter, Samuels und der Könige nicht in Betracht zogen, da diese, wie man behauptet, eine deuteronomistische Revision[4]) erlitten; ebenso ignorierten wir diejenigen Teile des Pentateuchs, welche nicht der jehovistischen Quelle angehören, weil der Pentateuch stark mit Zusätzen im Geist des Priester-Kodex versehen sei. Aber hier erhebt sich die Frage:

---

[1]) Prolegomena. 5. Aufl. S. 228.

[2]) Ebenda S. 247.

[3]) Ebenda S. 235 f.

[4]) Die Revision im Geist des Deuteronomiums heißt gewöhnlich deuteronomistisch, zum Unterschied vom Deuteronomiker oder Verfasser der im Tempel aufgefundenen Schrift.

Ist es möglich, das Frühere vom Späten zu trennen, und durch welche Mittel? Ist es möglich, die Zeit zu bestimmen, da Späteres zu den früheren Teilen jener Geschichtsbücher hinzukam? Darauf antworten Stade und seine Gesinnungsgenossen, daß die Revisoren oder Redaktoren nicht geschickt genug waren, um das ganz zu verbergen, was sie überarbeiteten, daß manchmal politische Beziehungen uns wenigstens befähigen, zu entscheiden, ob ein Schriftstück dem nördlichen oder südlichen Reich, der vor- oder nachexilischen Zeit angehöre u. s. f. Stade sagt ganz richtig,[1]) daß man, um den Ursprung einer bestrittenen Schrift festzustellen, einen festen Anhaltspunkt haben müsse, und fügt hinzu, daß die prophetische Bewegung eine ganze Menge solcher Anhaltspunkte liefere. Man wird tatsächlich finden, daß die ganze Theorie vom Ursprung des Deuteronomiums und des Priester-Kodex zu den oben genannten Zeitpunkten schließlich auf die prophetischen Schriften gestützt werden muß; dasselbe ist der Fall mit der ganzen modernen Theorie der Geschichtsentwicklung. Denn in den prophetischen Schriften haben wir zeitgenössische Dokumente, die uns direkte Kenntnis der Zeiten geben, denen sie angehören. Sie befähigen uns somit, die sogenannten geschichtlichen Bücher zu kontrollieren und zu bestimmen, was vorprophetisch und was prophetisch sei, weil doch die ganze Religionsgeschichte gewaltig durch prophetische Einflüsse modifiziert wurde.

So scheinen wir denn mit Zustimmung der Kritiker in den Werken zeitgenössischer Propheten einen sichern Maßstab gefunden zu haben, an welchem wir die Angaben der historischen Bücher messen und im allgemeinen den Verlauf der historischen Entwicklung bestimmen können. Wir haben denn auch in den vorhergehenden Kapiteln mit Vertrauen an die Bücher des Hosea und Amos appelliert. Aber eine weitere Komplikation der Sache tritt hier ein; denn es scheint, daß auch dieser feste Maßstab nur mit Vorbehalt angenommen werden darf. Auch die prophetischen Schriften sind, wie man uns belehrt, als sie kanonisch wurden,

[1]) Geschichte I, S. 19.

durch ähnliche Wandelungen hindurchgegangen wie die historischen Bücher. So drückt sich Stade über diesen Gegenstand aus:[1] „Freilich muß man bei Benutzung der prophetischen Literatur sich vor Augen halten, daß die in ihnen sich findenden Urteile über geschichtliche Personen und Zustände von einem Parteistandpunkt aus gefällt sind. Da wir jedoch in der prophetischen Bewegung eine geradlinig verlaufende, völlig abgeschlossene Bewegung übersehen, so sind uns zugleich die Gesichtspunkte genau bekannt, nach welchen sich die Geschichtsbetrachtung der Propheten richtet, und so sind wir im stande, ihr Urteil zu kontrollieren und zu korrigieren. Außerdem ist aber zu beachten, daß ein Schriftsteller, welcher nicht ex professo Geschichte nach bestimmten, leitenden Grundsätzen darstellen will, sondern nur gelegentlich bei Entwicklung seiner Gedanken Geschichtliches berührt, niemals seinen Ideen einen dermaßen umbildenden Einfluß auf den geschichtlichen Stoff gestatten wird, wie ein nach solchen Grundsätzen verfahrender Geschichtsschreiber. Er wird Personen und Zustände vielleicht unter einem schiefen Gesichtswinkel betrachten und eben deshalb nicht gerecht beurteilen. Er wird jedoch kaum dazu kommen, überall die Konsequenzen seiner Ideen zu ziehen und infolge dessen genug richtige Züge mitteilen, nach welchen die unrichtigen sich berichtigen lassen."

„Bei Benutzung der prophetischen Literatur ist noch ein zweiter Punkt wohl zu beachten, welcher meist übersehen wird. Es ist eben nur eine geradlinige Entwicklung der Prophetie, deren schriftstellerische Erzeugnisse uns im Alten Testament erhalten sind. In solcher einseitiger Weise pflegt jedoch die Entwicklung menschlicher Gedanken sich nicht zu bewegen. Wir haben denn auch in den alttestamentlich prophetischen Schriften noch genügende Anzeichen, welche uns den Schluß nahe legen, daß die Entwicklung der alttestamentlichen Prophetie einst eine viel reichere, mannigfaltigere gewesen ist. Die falschen Propheten, welche die Verfasser der uns erhaltenen prophetischen Schriften bekämpfen, sind Repräsentanten abweichender prophetischer Richtungen.

[1] Geschichte I, 80 f.

Auch diese haben prophetische Werke verfaßt. Es sind jedoch selbstverständlich nur die Werke solcher Propheten überliefert worden, welche in der Richtung der zum Siege und zu allgemeiner Anerkennung gelangten prophetischen Ideen liegen. Maßgebend war hiefür mit der Umstand, ob die Weissagungen eines Propheten eingetroffen waren. Von den Propheten, welche im Gegensatz zu Jeremias den Sieg des judäischen Staates über Babylon geweissagt haben, ist naturgemäß kein einziges Werk auf uns gekommen. Wenn es sich jedoch um Aufnahme oder Nichtaufnahme eines prophetischen Stücks in den Kanon handelt, so lag die Sache nicht immer so einfach, daß sich ein Werk als einer bestimmten Richtung angehörig auswies. Und so hat denn gerade bei der Sammlung der Schriften der Propheten eine ganz besonders eingreifende Durcharbeitung des überlieferten Materials stattgefunden."

Es ist einleuchtend, daß hier den biblischen Büchern ein Schicksal zugeschrieben wird, welches in der antiken Literaturgeschichte ganz ungewöhnlich wäre. Solche kecke Behauptungen sind indes von keinem Wert, wenn sie nicht durch positive Beweise unterstützt werden, und es könnte gezeigt werden, daß der wichtigere Teil derselben der historischen Grundlage gänzlich ermangelt.[1]) Der Kampf zwischen entgegengesetzten Richtungen, soweit ein solcher stattfand, liegt in den biblischen Schriften ganz offen vor uns; auch findet sich kein Schatten von Beweis dafür, daß in diesen Schriften irgend ein Versuch gemacht wurde, die Erzeugnisse der Gegenpartei zu unterdrücken. Die Unversehrtheit der vor uns liegenden Schriften aber kann nicht durch a priori aufgestellte Regeln verdächtigt werden.

Doch der nachdenkende Leser wird an dieser Stelle fragen: Wo ist nun der feste Maßstab, an den appelliert wird? Wenn prophetische Schriftsteller mit einer Parteilichkeit schreiben, die in Anschlag gebracht und berichtigt werden muß, wenn ihre Schriften uns nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten sind, sondern

[1]) S. Ed. König, Hauptprobleme S. 12 ff. — u. Falsche Extreme, S. 3.

einer kritischen Berichtigung bedürfen, oder wenn selbst die Propheten irrige Ansichten über die Volksgeschichte hatten, Ansichten, die korrigiert werden müssen, wer besitzt dann die unfehlbare Regel und Richtschnur, nach welcher all die ernsten und schweren Fragen, die sich erheben, zu beantworten sind? Vielleicht wird sich eine Antwort zeigen, wenn wir nun daran gehen, die Anwendung der kritischen Regeln auf die beiden Bücher Hosea und Amos zu beobachten. Wir haben schon gesehen,[1]) daß dem Hause Davids und dem südlichen Reiche Juda von beiden Propheten ein gewisser Vorrang eingeräumt wird. Die moderne Theorie hingegen behauptet, daß dieser Vorrang erst zu einer viel späteren Zeit Juda beigelegt wurde und daß in der früheren prophetischen Periode das Übergewicht dem nördlichen Reiche zukam. Demzufolge verfährt Stade so, daß er aus Amos als „Einschaltungen" gewisse Sätze[2]) streicht, die mit seiner Theorie nicht stimmen! Die wichtigsten Stellen in dieser Beziehung sind die Verse 2, 4 und 5, welche des Propheten Drohung über die Sünde Judas enthalten: „darum daß sie des Herrn Gesetz verachten und seine Rechte nicht halten." Es mag Stade und anderen passen, dies als eine Einschaltung anzusehen; aber es ist wichtig zu bemerken, daß, wenn diese Verse weggelassen würden, eine sonderbare Unvollständigkeit des ganzen Abschnittes Kap. 1 und 2 entstünde, worin Amos eine Rundschau über alle benachbarten Völker hält und mit Israel schließt, an welches er seine Worte direkt richtet. Die gänzliche Weglassung Judas aus dieser Rundschau würde schon von rein formalem Gesichtspunkt aus ungerechtfertigt sein, um vom Inhalt für einmal nichts zu sagen.

Dem Buch Hosea ergeht es nicht besser unter den Händen der Kritiker. Auch hier sollen die Stellen, welche einen geistigen Vorzug Judas enthalten, spätere Zusätze sein, namentlich aber die, welche dem gesamten Volk ein einheitliches, davidisches König-

[1]) Kap. V.

[2]) Stade, Geschichte I. S. 571. Note. Außer der im Text besprochenen Stelle Am. 2, 4. 5 verwirft Stade 4, 13; 5, 8 f; 9, 6, wovon anderswo die Rede sein wird.

tum für die bessere Zukunft in Aussicht stellen, da nach der Meinung dieser Gelehrten diese messianische Hoffnung erst in der Zeit Jesajas erwachsen wäre, und Hosea das Königtum an sich als mit der Gottesherrschaft in Widerspruch stehend gänzlich verworfen hätte.[1]) Stade sagt:[2]) „Da Hoseas Erwartungen von der Zukunft von dem Typus der mit Jesajas herrschend gewordenen Zukunftsbetrachtung infolge seiner eigentümlichen Vorstellung vom Königtum in den Kardinalpunkten abweichen, so hat man sich später durch Einschaltungen des Vermißten zu helfen gesucht." Demzufolge sollen wir 1, 7; 2, 1—3 streichen, da diese Stellen den Zusammenhang unterbrechen und die Gedankenfolge stören, ebenso in 3, 5 sollen wir wenigstens die Worte: „und David, ihren König" auslassen, sowie 4, 15; 8, 14, welche Stellen sich auf Juda beziehen.[3])

---

[1]) Letzteres beruht auf übertreibender Auslegung und steht, nebenbei bemerkt, in gar zu grellem Widerspruch mit der sonstigen Behauptung derselben Kritiker, wonach ein Gegensatz von Königtum und Theokratie frühestens in deuteronomistischer Zeit, besonders aber erst in der nachexilischen ins Bewußtsein getreten wäre. Siehe Wellhausen, Prolegomena 5. A. S. 255: „Dem vorexilischen Israel ist das Königtum der Höhepunkt der Geschichte und die größte Segnung Jahve's."

[2]) Geschichte I. S. 577.

[3]) Die betreffenden Stellen sind folgende: Hosea 1, 7: Doch will ich mich erbarmen über das Haus Juda und will ihnen helfen durch Jahaveh, ihren Gott, ich will ihnen aber nicht helfen durch Bogen, Schwert, Streit, Roß oder Reiter. Hosea 2, 1—3 (deutsch 1, 10 f): Es wird aber die Zahl der Kinder Israel sein wie der Sand am Meer, den man weder messen noch zählen kann. Und soll geschehen, anstatt daß man zu ihnen gesagt hat: Ihr seid nicht mein Volk! — wird man zu ihnen sagen: O ihr Kinder des lebendigen Gottes! Denn es werden die Kinder Judas und die Kinder Israels zu Hauf kommen und werden sich mit einander an Ein Haupt halten und aus dem Land heraufziehen, denn der Tag Jesreels wird ein großer Tag sein. Saget euern Brüdern „mein Volk", und zu eurer Schwester „Begnadigte". Hosea 3, 5: Darnach werden die Kinder Israel wiederkehren und den Herrn, ihren Gott und ihren König David suchen uud werden den Herrn und seine Gnade ehren in der letzten Zeit. Hosea 4, 15: Willst du, Israel, ja huren, daß sich nicht Juda auch verschulde! Hosea 8, 14: Israel vergißt seines Schöpfers und bauet Tempel, so macht Juda viele feste Städte.

Ebenso streicht Wellhausen in Amos und Hosea alle Stellen, wo mit Vorliebe Juda und das davidische Königtum genannt sind. Hosea 1, 7 rede von der (bereits geschehenen) Befreiung Jerusalems unter Hiskia. Das Verfahren des „Streichens" indessen beseitigt nicht alle Schwierigkeiten. Die Lehrweise des Hosea und Amos über wichtige Punkte durchdringt so sehr ihre ganzen Bücher, daß ihr nicht ausgewichen werden kann. Demzufolge muß ein anderer Weg der Erklärung eingeschlagen werden. Stade[1]) sagt (S. 582): „Hosea ist der erste, welcher die gesamte Vergangenheit unter dem Gesichtspunkt eines Abfalls auffaßt, wovon ja seine Meinung über das Königtum nur ein Teil ist. Und wie seine Vorstellungen vom Verkehr Israels mit fremden Völkern die späteren jüdischen Vorstellungen von den Heiden wesentlich mit beeinflussen, so hat seine Verwendung des historischen Beweises, um dem Volk seine Diskrepanz mit den Forderungen Jahves und seinen Abfall zu erweisen, die historische Auffassung von der Vergangenheit und ihre Betrachtung im Lichte jüngerer religiöser Ideen angebahnt. Jene Israels Geschichte als heilige Geschichte unter willkürlicher Beleuchtung realer Zustände nehmende Auffassung hat zwar von ihm nicht ihren Anfang genommen, aber doch die kräftigsten Antriebe von ihm empfangen."

Die Lage, in der wir uns jetzt befinden, ist folgende: Die modernen Geschichtsschreiber haben sich geweigert, die Bücher des Pentateuchs als Beweisurkunden gelten zu lassen, sie haben jene „Summarien" der Geschichte ausgemerzt, welche den historischen Büchern aufgepropft seien, sie appellieren triumphierend an zeitgenössische Zeugen, und wir haben dieselben angenommen. Und nun, da ihre eigenen Zeugen auf der Zeugenbank erscheinen und man von ihnen erwartet, daß sie die moderne Theorie segnen, da fluchen sie ihr ganz und gar! Und dies nicht durch ein

[1]) Stade steht durchaus nicht allein mit seiner Diskreditierung der prophetischen Auffassung. Smend spricht sich ähnlich aus in einem Artikel der „Studien und Kritiken" 1876 über den Grad der Entwicklung in der israelitischen Religion, welchen die Propheten des achten Jahrhunderts voraussetzen. Es wird von König widerlegt. Offenbarungsbegriff, I, S. 23.

erzwungenes Kreuzverhör von seiten derer, die von ihnen widerlegt werden sollen, sondern durch freiwillige unmißverständliche Aussagen; diejenigen aber, die diese Zeugen herbeiriefen, gehen nun weiter und sagen uns, daß solches Zeugnis mit Vorbehalt angenommen werden müsse. Denn spätere Zusätze sind zu dem Zeugnis hinzugekommen, und diese müssen entfernt werden, bevor wir zum wahren Sachverhalt gelangen können. Ja, diesen Propheten selbst, sogar wenn wir zu ihren eigenen Worten kommen, ist nicht zu trauen, wenn sie uns sagen, daß andere Lehrer dieselben Tatsachen und Wahrheiten wie sie vor ihnen lehrten; es ist ihnen auch bei ihren geschichtlichen Angaben nicht zu trauen, wenn sie behaupten, daß ihrem Volk eine bessere Religion gelehrt worden, und daß dasselbe davon abgefallen sei. Aufs neue entsteht da die Frage: Wo ist nun der feste Punkt, die bestimmte Richtschnur, nach welcher wir zur Wahrheit gelangen können? Die historischen Bücher müssen mit Hilfe der prophetischen korrigiert werden; aber wo ist der Maßstab, nach welchem die prophetischen Bücher ihrerseits zu berichtigen sind? Auf welche Autorität hin sollen diese Einschaltungen entfernt, — unter welcher Führung die Mißverständnisse der Propheten aufgehellt werden? Das einzige wahrnehmbar „feste" Ding ist die Theorie selbst, die einzige Instanz ist: „Streiche!" oder: „ich erachte": im übrigen wird das, was manche Bewunderer ein feines kritisches Verfahren nennen, anderen eher wie ein literarisches Taschenspielerstück vorkommen. Die Stellen, welche einer Lieblingstheorie im Wege stehen, werden beschuldigt, den Zusammenhang zu stören. Kurz, wir haben in Wirklichkeit keine zeitgenössischen zuverlässigen Dokumente, bis der Kritiker sie zurecht gemacht hat, und schließlich wird an die Theorie appelliert, — zu ihrer eigenen Bestätigung.

Wenn wir Stades Annahmen über das Schicksal der historischen und prophetischen Bücher vor und während der Kanonisierung betrachten, so wird die Schwierigkeit, hinter den Dokumenten an die genauen geschichtlichen Tatsachen zu gelangen, den meisten ganz erstaunlich erscheinen, und wenn wir ins Auge fassen, wie

sehr dem Maßstab der Beurteilung alle Festigkeit fehlt, so ergreift uns Staunen über das Vertrauen, womit die Kritiker zu Werke gehen. Einer derselben[1]) z. B. sagt uns, „daß es anfänglich nicht nötig ist, irgend feste Regeln für das Verfahren aufzustellen; die gewöhnlichen Gesetze der Evidenz und des gesunden Verstandes müssen unsere Führer sein, und diese müssen wir auf die Bibel gerade so gut wie auf jedes Buch des Altertums anwenden. Dies ist der einzige Grundsatz, den wir feststellen, und es ist offenbar ein richtiger Grundsatz." Ohne Zweifel, wenn nur alle darüber einig wären, was das besagt: „die gewöhnlichen Gesetze der Evidenz und des gesunden Menschenverstandes!" — Ein anderer[2]) mit keckerem Temperament sagt, nachdem er seine eigene Skizze von einem Teil der Geschichte gegeben, eine Skizze, die toto caelo von derjenigen der biblischen Bücher abweicht: „Die Skizze, die wir gegeben haben, kann ohne zu viel Mühe unsern Quellen entnommen werden. Um sie von der Überbürdung, welche der theologische Gesichtspunkt des Redaktors hineingebracht hat, frei zu machen, genügt ein wenig Übung und einige Entschlossenheit!" Einige! Die Kritiker behaupten freilich, nach einem Grundsatz zu verfahren, welcher genau aufgefaßt die Basis der geschichtlichen Forschung ist, nämlich, „daß jedes Buch den Stempel der Zeit und der Umstände an sich trage, in welchen es entstand."[3]) Aber in der Ausübung dieses Grundsatzes handeln manche von ihnen nach Art eines Schuljungen, der gefunden hat, daß sich mit seinem neuen Messer ein Stock schneiden lasse, und der es nun auch dazu anwendet, Fruchtbäume abzuschälen und Möbel zu zerhacken. Um die Epoche eines Schriftstellers zu bestimmen, bemächtigt man sich gewisser Ausdrücke, welche allen Zeiten angehören können, — oder wenn die Zeit bestimmt ist, so wird seine Stellung in und zu derselben durch unsere eigene magere Kenntnis von Zeit und

[1]) Robertson Smith, The Old Testament in the Jewish Church. Lect. I, p. 25.

[2]) Maurice Vernes, Résultats p. 26.

[3]) Old Testament in the Jewish Church Lect. I, pag. 23.

Umständen eingeschränkt. Die erhabenste Poesie kann zur nüchternsten Prosa herabgewürdigt werden; die Kritiker, „unfähig, dem Flug der Weissagung zu folgen, beschneiden ihr die Schwingen,“ [1]) und weil man von einem Propheten annimmt, er spreche zu seinem eigenen Zeitalter, so darf er ja nichts jenseits desselben schauen. — Genau gesprochen ist das erste Prinzip der Kritik das, daß jedes Buch den Stempel des Mannes trägt, der es hervorbrachte, und aus dem Buch sollen wir den Mann erkennen. Es ist nicht richtig, zum voraus sowohl seine Zeit als seine Umstände zu bestimmen und dann das ganze Buch im Licht der Umgebung auszulegen, die wir dem Autor zugeteilt haben. Gewiß ist es wahr, daß ein jeder seinem Zeitalter angehört und bis zu einem gewissen Grad ein Produkt desselben ist. Aber gibt es nicht Menschen, die ihr Zeitalter umgestalten? Gibt es nicht Menschen, die ihrem Zeitalter voraus sind? Sind nicht die Umstände, unter welchen ein Autor schreibt, zum Teil Einflüsse der Vergangenheit, zum Teil auch Abschattungen der kommenden Zeit? Kurz, einen Schriftsteller an die Umstände und Umgebungen seiner Tage ketten, ist durch und durch unwissenschaftlich und der Erfahrung zuwider. Hebräische Propheten besonders in dieser Art behandeln, heißt einfach, unserem Verständnis derselben eine unübersteigliche Schranke in den Weg stellen.

Von dem Vorgeben der Kritiker, das Datum gewisser Stellen durch verborgene Beziehungen bestimmen zu können, haben wir soeben ein Beispiel gesehen in Wellhausens zuversichtlicher Behauptung, daß Hosea 1, 7 sich auf die Zeit Hiskias beziehe. Es ist das ein Beispiel von vielen, womit sein Buch dicht besät ist. Verschiedene Leser werden die dabei zur Schau getragene Geschicklichkeit verschieden beurteilen. Ich gestehe, daß manche dieser Entdeckungen meiner Ansicht nach nicht einmal „einen Aufwand von Naivität an den Tag legen, der die Leute in die Hände klatschen und Bravo rufen lehrt, der sie aber nicht wirklich über-

[1]) So spricht Franz Delitzsch im Kommentar zum Jesaja von Männern wie Grotius, ein Typus, der durchaus nicht erloschen ist.

zeugt."[1]) Wären sie bloß das gelegentliche Funkensprühen kritischen Witzes, der die eintönigen Blätter beleben will, so könnte man sie ertragen. Aber in Wirklichkeit werden sie mit einem gewichtigen Ernst vorgetragen, welcher zuweilen den Leser an seiner eigenen Geistesgesundheit zweifeln läßt; sie werden dargelegt als die Resultate kritischer Wissenschaft, aus denen eine neue Geschichte hervorgehen soll.

Doch kehren wir zu dem Hauptpunkt zurück. Der Schlüssel zur Position ist die Stellung, die man zur Lehre der Propheten einnimmt, und in diesem Punkte sind die beiden Theorien durchaus entgegengesetzt. Die biblische Theorie stellt die Propheten dar als Reformatoren, die ihr Volk zu einer Höhe der Religion zurückrufen, von der es gefallen war. Die modernen kritischen Geschichtsforscher setzen eine weite Kluft zwischen die vorprophetische und die prophetische Religion: Die allgemeine Sachlage sei die, daß die vorprophetische Religion Israels wenig von den Religionen der umwohnenden Völkerschaften abweiche. Die Religion Davids und Salomos, sagt Renan[2]) war nicht merklich verschieden von derjenigen der benachbarten Völker Palästinas. Jahaveh, so sagen andere, war für die Israeliten ziemlich dasselbe, was Kamos und Moloch für die Moabiter und Ammoniter.[3]) Weit entfernt, unter den Kanaanitern mit unterscheidenden religiösen Anschauungen und Gebräuchen zu erscheinen, glichen sie ihnen im Gegenteil in allen Hauptpunkten, ließen sich in den meisten Fällen ruhig unter ihnen nieder, und da sie ihre Ideen mit den eigenen übereinstimmend fanden, eigneten sie sich deren heilige Stätten an, knüpften an dieselben Geschichten von ihren eigenen Stammeshelden, beobachteten aber dabei die religiösen Gebräuche und den Gottesdienst ihrer Nachbarn. Stade drückt sich so aus[4]): „Daß die Religion Israels aus einer Naturreligion zu einer Religion des Geistes wird, daß eine solche inmitten der antiken Welt entsteht, ist einmal das Verdienst der prophetischen Bewegung, dann

[1]) Matthew Arnold, God and the Bible ch. V, § 1.

[2]) Vorrede zum zweiten Bande von Histoire d'Israel p. 11.

[3]) Stade, Geschichte I, 429. [4]) Stade, Geschichte I, 9.

die Folge der politischen Schicksale des Volks. Die prophetische Bewegung hat heftige Kämpfe mit der volkstümlichen Gottesverehrung auskämpfen müssen." Nachdem Wellhausen die Bemerkung gemacht hat, daß die Propheten, welche zuerst als ein neues Phänomen etwas vor Anfang der Philisterkriege auftraten, in der Zwischenzeit (welche mit Ahab endet) sich so eingebürgert hatten, daß sie eine anerkannte, wichtige Stellung in Verbindung mit der Jahaveh-Religion einnahmen, fährt er fort:[1]) „Große Bedeutung hatten die Nebiim im Durchschnitt nicht. Aber ab und zu erwuchs unter ihnen ein Mann, in welchem der Geist, der in ihren Kreisen gepflegt wurde, gewissermaßen explodierte." „Das Prototyp dieser Ausnahmepropheten, die wir indessen nicht mit Unrecht als die wahren Propheten zu betrachten gewohnt sind, ist Elias von Thisbe." „Für ihn gab es nicht auf verschiedenen Gebieten gleichberechtigte, anbetungswürdige Kräfte, sondern überall nur Ein Heiliges und Ein Mächtiges, das nicht in dem Leben der Natur, sondern in den Gesetzen der menschlichen Gesellschaft, durch die allein sie bestehen kann, in den sittlichen Forderungen des Geistes sich offenbarte."

Von Amos sagt er:[2]) „Amos war der Anfänger und der reinste Ausdruck einer neuen Phase der Prophetie. Der drohende Zusammenstoß Assurs mit Jahve und Israel, der Untergang Israels ist ihr Thema."

Ferner:[3]) „Die Propheten, deren Reihe mit Amos beginnt, können es fassen, daß Jahve das von ihm gegründete Volk und Reich jetzt vernichte. Zu oberst ist er ihnen der Gott der Gerechtigkeit, Gott Israels nur insofern, als Israel seinen Ansprüchen genügt; sie kehren also die hergebrachte Anordnung der Fundamentalartikel des Glaubens um. Dadurch wird Jahve der Gefahr entzogen, mit der Welt zu kollidieren und an ihr zu scheitern; die Herrschaft des Rechtes erstreckt sich gleichmäßig über Israel und Assur. Dies ist der sogenannte ethische Mono-

[1]) Israelitische und jüdische Geschichte (1904) S. 77—79.
[2]) Ebenda S. 113. [3]) Ebenda S. 115.

theismus der Propheten; sie glauben an die sittliche Weltordnung, an die ausnahmslose Geltung der Gerechtigkeit als obersten Gesetzes für die ganze Welt."

Wir werden in der Folge Gelegenheit haben, die verschiedenen hier eingenommenen Stellungen ausführlich zu betrachten. Inzwischen muß sich die Aufmerksamkeit besonders auf die Wiederholung solcher Worte richten: „Amos war der erste, welcher" — dies und das sagte; Hosea „bemerkte zuerst" dies und jenes; oder „dem Elias wurde zuerst geoffenbart." So sagt Wellhausen in einem andern Zusammenhang:[1]) „Amos, Hosea, Jesajas sind es, welche die Bewegung gegen den alten, volkstümlichen Gottesdienst auf den Höhen eingeleitet haben. Sie gehen dabei nicht von einer eingewurzelten Vorliebe für den Tempel von Jerusalem aus, sondern von sittlichen Motiven, die ihnen zuerst urwüchsig entstanden sind, ja vor unsern Augen entstehen."

Wenn solche Behauptungen ohne Widerrede blieben, dann wäre tatsächlich die ganze Frage erledigt; denn was wir gerade zu ergründen suchen, ist das: ob es schon früher solche Lehre wie diejenige dieser Männer gab oder nicht. Aber diese Behauptungen sind durch keinerlei uns bekannte Tatsachen verbürgt.

Es wäre ein gewagtes Ding, von einem Schriftsteller, in dessen Werken wir zuerst eine Wahrheit ausgesprochen finden, zu sagen, daß er der erste war, der dieselbe erfaßte. Und mit Hinsicht auf Amos und Hosea können wir einstweilen nur das Eine zugeben, daß diese beiden uns die frühesten unbestrittenen, zeitgenössischen Schriften liefern. Aber selbst wenn sie die *ersten* waren, welche die ihnen zugeschriebenen Ansichten hatten, ist es nötig zu schließen, daß sie sich irren in dem, was sie von der historischen Entwicklung ihrer Religion sagen? Dies ist, wie wir sahen, die Ansicht Stades über Hosea, nämlich, er habe Unrecht gehabt zu erklären, Israel sei von der rechten Religion abgefallen, er habe dadurch der unhistorischen, theokratischen Ansicht den Weg bereitet. Und doch, ist nicht gerade dies einer der Punkte, in

[1]) Prolegomena S. 49.

welchen wir den wahren Propheten als sicheren Führer und berufenen Ausleger anzusehen haben? „Die Polemik der Propheten, sagt Wellhausen,[1]) ist eine rein prophetische, d. h. individuelle, theopneuste in dem Sinn, daß sie von allen hergebrachten und vorgefaßten Menschenmeinungen unabhängig ist;" und Robertson Smith[2]) sagt: „Der Besitz eines einzigen Gedankens über Jehovah, der nicht von der gangbaren religiösen Lehre herrührt, sondern in der Seele als ein Wort von Jehovah selbst entspringt, ist genug, um einen Propheten zu schaffen und ihm die Pflicht aufzuerlegen, zu Israel von Dem zu sprechen, was er von Israels Gott gehört hat." Nun ist es zweifellos, daß für die Propheten Israels Gott eng verbunden war mit Israels Volksleben. „Gott in der Geschichte", nicht: „Gott in seinem Wesen" war der Gegenstand ihres Studiums, das Thema ihres Unterrichts.

Zwar ist es denkbar, daß eine von Hosea und Amos gefaßte Ansicht nachher die Basis einer unhistorischen Auffassung werden konnte; es ist denkbar, daß Hosea und Amos Andeutungen über Ereignisse und Personen der Vergangenheit gemacht haben können, die nachher zu sogenannter Geschichte sich erweitert haben. Aber ich zweifle gar sehr daran, daß die Ideen einer ganzen Generation über ihre eigene Vergangenheit so durch eine neue Lehre von ein oder zwei Männern erzeugt wurden. Denn wenn die Anschauung ihren Ursprung in Hosea hatte, und flugs auf sein Wort angenommen wurde, so müssen wir voraussetzen, daß dieser eine Mann nicht nur eine neue Auffassung der ganzen vergangenen Geschichte herbeiführte, sondern auch aus dem Volksbewußtsein eine andere vorher existierende Erinnerung davon auslöschte. Wenn die Sprache überhaupt eine Bedeutung hat, so waren aber die Zuhörer Hoseas eins mit ihm in Hinsicht auf die geschichtlichen Tatsachen und deren Bedeutung, so ausgeartet sie auch in der Praxis sein mochten. In der auf Hosea folgenden Reihe der Propheten sehen wir keine Anzeichen einer allmählichen Annahme seiner Ansichten, was doch zu erwarten wäre, wenn

[1]) Prolegomena S. 49. [2]) Prophets p. 182.

dieselben neu waren. Seine Anschauung ist diejenige aller Propheten. In Wahrheit ist diese Position gänzlich erzwungen und unnatürlich, sie zeigt einfach, zu welchen Kunstgriffen man Zuflucht nehmen muß, wenn man seine Theorie um jeden Preis durchdrücken will. Noch mehr; uns ist's dermalen gar nicht so sehr darum zu tun, den Einfluß von Hoseas Ideen auf künftige Zeiten zu erfahren, als vielmehr darum, den Ursprung seiner eigenen Ansicht kennen zu lernen, und über diesen Kernpunkt bekommen wir keine Auskunft. Die modernen Schriftsteller verlangen Entwicklung; aber wir haben jetzt gefunden und werden wohl immer finden, daß, wenn es zu einem solchen Kernpunkt kommt, ihre Entwicklungen zusammenbrechen, während die biblischen Schriftsteller uns eine Entwicklung vorhalten, welche jedenfalls über diesen Punkt verständlich ist und in Verbindung mit den ausdrücklichen Erklärungen der Propheten den Bedingungen des vorliegenden Problems entspricht. Denn es muß beachtet werden, daß Hosea sich nicht in Allgemeinheiten ergeht, indem er seine Anschauung darlegt. Man hätte denken können, daß er wie andere Moralisten ein laudator temporis acti gewesen wäre und vermöge seines melancholischen Temperamentes bei den „guten, alten Zeiten", die nun vorbei waren, verweilt hätte. Dies ist aber nicht der Fall. Er spricht allerdings von der früheren Liebe der Braut Jahavehs für ihren Bräutigam und tadelt seine Zeitgenossen wegen ihres tiefen Abfalls; aber er legt den Finger auf gewisse positive Sünden ihrer Vergangenheit, und weist bestimmte Orte nach, wo ihre Sünden am augenfälligsten waren,[1]) ein Beweis, daß er nicht aufs Geratewohl redete oder vergangene Geschichte erfand, ein Beweis, daß das Gewissen des Volkes das nicht abstreiten konnte, was ihm zur Last gelegt wurde.

Und nun, bevor wir im Detail die Hauptpunkte des Streites prüfen, wollen wir erst diejenigen Elemente des Problems ausscheiden, über welche keine Streitfrage obschwebt.

1) Erstens wird von uns nicht bestritten, daß die Propheten

[1]) Hosea 4, 15 ff; 9, 10. 15; 10, 5; 13, 1.

Krieg führten gegen die volkstümliche Religion und deren Kultus. Die Propheten selbst sagen uns das und die historischen Bücher ebenso deutlich. Die Frage ist nur die: War die volkstümliche Religion, mit welcher sie im Konflikt standen, die einzige und anerkannte Religion des Volkes bis zu ihrer Zeit, oder war sie ein Abfall, eine Entartung? Die moderne Schule läßt vermuten, daß es die Religion des Mosaismus war. Das Verhalten der Propheten zu den bloßen Äußerlichkeiten der Religion werden wir bald ausführlich besprechen. Inzwischen legen wir Nachdruck darauf, daß es eine Religion gab, die durchaus verschieden von den volkstümlichen, durch die Propheten verurteilten Auffassungen und Mißbräuchen war. Die nüchternen Schriftsteller der kritischen Schule leugnen dies nicht, Reuß z. B. sagt:[1] „Wir sind überzeugt, daß die wesentlichen Elemente der prophetischen Gesamtanschauung älter sind, als unsere ältesten Zeugen." Und Smend:[2] „Offenbar gab es religiöse Grundanschauungen, welche dem Volk und den Propheten gemeinsam waren." Es ist schwer zu fassen, wie eine andere Ansicht Raum finden konnte angesichts der beiden folgenden Tatsachen: 1) daß die Propheten selbst immer an das Gewissen des Volkes appellieren zur Beglaubigung der von ihnen verkündeten Wahrheiten; 2) daß das Volk z. B. in Elias Tagen die Macht seines Weckrufs so bereitwillig und allgemein anerkannte und so energisch darnach handelte. Von Anfang bis Ende läßt sich keine Stelle finden, in welcher ein Prophet so spräche, als hätte er eine neue und fremdartige Wahrheit darzulegen; hingegen gibt es viele Ausdrücke, die deutlich voraussetzen, daß sie einfach betonten, was sie und ihre Hörer als unbestritten und unbestreitbar annahmen. Dies ist ein Zug an der prophetischen Unterweisung, welchem die moderne Theorie nicht gerecht wird. Es ist derselbe ganz charakteristisch. Wenn wir z. B. damit die Ansprüche Muhammeds an die Aufmerksamkeit seiner Landsleute vergleichen, so finden wir, daß er allerdings an frühere Lehrer appelliert, welche

[1] Geschichte des Alten Testamentes S. 316.
[2] Theologische Studien und Kritiken 1876 S. 599—664.

dieselbe Wahrheit lehrten; aber er dringt darauf, daß *jetzt*, in seiner Person eine spezielle Verkündigung der Wahrheit für das Volk Arabiens stattfinde. Und das Evangelium erhebt zwar den Anspruch, auf den Offenbarungen des Alten Testamentes zu beruhen, aber der Gründer des Christentums redet mit höherer Autorität; er setzte sein: „Ich aber sage euch" den Befehlen der Männer der alten Zeit entgegen, und Paulus stellt die Zeit der Offenbarung durchs Evangelium der früheren Zeit der Unwissenheit gegenüber. Die alttestamentlichen Propheten dagegen geben uns keine Andeutung, daß sie eine klarere oder genauere Botschaft für ihre Zeit haben, als diejenige, die vor alters gegeben wurde. Im Gegenteil: ihre eigene Zeit schildern sie als eine Zeit der Ausartung, des Abfalls, und niemand wagt ihnen zu widersprechen. Die Übereinstimmung der ganzen Prophetenschaft über diesen Punkt sollte nicht so leicht übergangen werden.

Was die Existenz einer idealen Religion neben einer wirklich ausgeübten betrifft, so hat die allgemeine Erfahrung nur zu klar bewiesen, daß die religiösen Bräuche eines Volkes oder seine gewöhnlichen Auffassungen zu einer gegebenen Epoche nicht verwechselt werden dürfen mit den Glaubensgrundsätzen, welche es bekennt. Andere Einflüsse wirken auf die religiöse Praxis so mächtig nnd diese wirkt auf die Vorstellungen so stark zurück, daß man vergeblich je nach einem Volk suchen würde, das in seinem Leben das Spiegelbild eines *reinen* Glaubens aufzuweisen hätte. Wir dürfen nicht erwarten, im alten Israel einen von Aberglauben nicht getrübten, durch Unwissenheit nicht beschränkten Glauben zu finden. Es ist zugleich unwissenschaftlich und unbiblisch, im Alten Testament sowohl eine Theologie als ein religiöses Leben zu suchen, von dem das semper, ubique et ab omnibus gegolten hätte. Aber doch ist es sicherlich nicht so schwer, zwischen Hemmungen oder Entartungen einerseits und genuiner Reinheit anderseits zu unterscheiden. Was die Propheten selbst klar darlegen, ist das, daß ihrem Volk vor alters ein besserer Glaube und ein reinerer Kultus bekannt war, als derjenige der heidnischen Nationen oder ihres eigenen entarteten Geschlechtes, und zum

Zeugnis davon genügt es ihnen, an die Gewissen ihrer Zuhörer zu appellieren.[1])

Zugleich müssen wir vollständig erkennen, welches der damalige Zustand der volkstümlichen Religion war. Die biblischen Schriftsteller verbergen ihn nicht vor uns, sondern beide, Propheten und Geschichtsschreiber, verweilen dabei als einem Beleg für den nationalen Abfall. Erstens geben sie zu, daß Israels Vorfahren Götzenanbeter waren; denn sie erzählen, daß die Väter der Patriarchen „jenseits des Flusses Euphrat" andern Göttern dienten, und sie beanspruchen für Abraham eine besondere Kenntnis des wahren Gottes. Dann zeigen uns beide, Geschichte und Erfahrung, daß der Aufenthalt in Ägypten einen verschlimmernden Einfluß auf den alten patriarchalischen Glauben ausübte, und endlich muß immer die Lage des Volkes inmitten der abgöttischen Völkerschaften Kanaans und deren Umgebung im Auge behalten werden, wenn man die verwickelten Erscheinungen des religiösen Lebens zur Zeit der unbezweifelten, zeitgenössischen Berichte beurteilt.

Wenn wir bedenken, 1) wie lange reine religiöse Begriffe brauchen, um bei einem Volke zu praktischer Anerkennung durchzudringen, 2) wie vereinsamt Israel in den Tagen seiner Unabhängigkeit mitten unter den umwohnenden Völkerschaften dastand, 3) besonders, wie stark die Tendenz der menschlichen Natur ist,[2]) durch die Unvollkommenheit der Sprache und vor allem durch die Gebrechen der menschlichen Natur in wirkliches Heidentum zu verfallen, und wie 4) abergläubische Ideen und Gebräuche ein langes Leben haben, — so dürfen wir uns nicht wundern über die niedrigen Ideen, die im gemeinen Volk zu Amos und Hoseas Zeiten (und auch viel später) herrschten, und eben so wenig über die Zähigkeit, mit der der Aberglaube seine Macht behielt, lange nachdem Propheten von reinster Gesinnung ihre Botschaft ausgerichtet hatten. Worüber wir uns vielmehr wundern, ist, eine

[1]) Vgl. auch Micha 6, 4; Jer. 7, 25; Jes. 63, 11; Mal. 4, 4. Vgl. König, Offenbarungsbegriff des Alten Testamentes Bd. I. S. 57.

[2]) Beweis dafür der Gang der Kirchengeschichte.

Reihe von Propheten sich so hoch über dem Niveau der gewöhnlichen Auffassung erhalten zu sehen, und die Verwunderung hört nicht auf, sondern tritt in eine neue Phase, wenn wir auf die einzig wahre Erklärung zurückkommen, nämlich daß dies so abtrünnige und doch so hoch bevorzugte Volk zu einer früheren Zeit der Empfänger einer höheren Wahrheit war, auf deren Höhe die Besten der Nation ihr Volk zu erhalten strebten.

2) Auch bestreiten wir nicht, daß in den eigenen Religionsbegriffen der Propheten ein Fortschritt stattfand. Wenn wir behaupten, daß es eine Israel verkündigte und von den Propheten behütete Volksreligion gab, wohl zu unterscheiden von den bloß volkstümlichen Auffassungen, so behaupten wir damit nicht zugleich, daß ein vollständiges theologisches Schema in ihren Händen war, welches keine Möglichkeit eines Fortschreitens zuließ. Die Schriften der Propheten liegen vor uns, um eine solche Idee, sollte sie auftauchen, zu widerlegen. Die Tage sind vorbei, in denen es für erlaubt galt, bei der Erörterung einer theologischen Frage ohne Unterschied Texte aus irgend einem Buch der Schrift zu zitieren, weil ja alles inspiriert sei, und mit der Bibel umzugehen, als wäre sie ein Kodex oder eine Encyklopädie von theologischen Lehren. Auch dürfen wir nicht erwarten, daß die von den Propheten gelehrte Religion ein philosophisches oder theologisches System gewesen sei. Die Wahrheit, welche die Propheten lehrten, übte auf sie selbst einen wachsenden Einfluß aus, sei es durch ihr eigenes, von Gott geleitetes Nachdenken, sei es durch die Ereignisse politischer Natur, sei es durch den Zustand der Menschen, unter denen sie sich bewegten; sie erhoben sich von einer niedrigeren zu einer höheren Stufe der geistigen Erkenntnis. Die Werke der Schriftpropheten, welche vor uns liegen, zeigen durchweg Verschiedenheiten in ihrer Auffassung von Jahavehs Charakter und von seinem Verhältnis zu Israel und der Welt im allgemeinen. Amos legt besonderen Nachdruck auf das Attribut der Gerechtigkeit, Hosea schaut Gott am liebsten als den Gott der Liebe, während Jesaja ihn als den Erhabenen, den höchsten Herrscher uns vormalt. Aber es ist nie ohne Bedenken,

irgend einen individuellen Schriftsteller zum Exponenten irgend einer einzelnen Idee zu machen, wie manche zu tun geneigt sind. Die verschiedenen Ansichten der Propheten sind nicht sowohl Stufen einer geordneten Progression, als vielmehr verschiedene Anschauungen einer Wahrheit, welche jeder Prophet nach seinem persönlichen Temperament oder nach der Natur seiner Umgebung veranlaßt war hervorzuheben, obschon jeder mehr oder weniger ausdrücklich Zeugnis davon ablegt, daß andere Anschauungen derselben Wahrheit ihm nicht fremd sind. Wir dürfen denn auch bei den auf einander folgenden Schriftstellern nicht einen strengen Fortschritt von Attribut zu Attribut erwarten; aber doch besteht im ganzen ein Fortschritt in der einen großen Auffassung, bis wir auf einer späteren Stufe einen merklichen Unterschied von der früheren wahrnehmen. Die Ideen eines Jeremia und Ezechiel z. B. sind ein deutlicher Fortschritt von den mehr allgemeinen Wahrheiten, welche Amos lehrt; aber jene widersprechen diesen nicht; es ist einfach ein Fortschritt in geistiger Erkenntnis. Spätere Propheten haben einen weiteren Begriff von der Welt; aber sie haben denselben Begriff vom Verhältnis Gottes zur Welt. Für den Geist aller Propheten und alttestamentlichen Autoren ist „die Nation die Einheit der Organisation und des Lebens. Selbst der neue Bund des Jeremia wird mit dem Volk geschlossen; obgleich er zuerst in einzelnen wirksam wird, geschieht dies, um sie zu einem Volk zu sammeln." [1]) Was wir festhalten, ist, daß der Punkt, von dem die allerfrühesten Propheten ausgehen, nicht die niedrige Stufe einer Natur-Religion, noch selbst der beschränkte Boden einer bloßen Volksreligion, sondern ein unendlich höherer ist, der durch eine frühere Entwicklung erreicht wurde, die die moderne Schule mit Gewalt in eine spätere geschichtliche Zeit verlegen will, — mit andern Worten, daß von Anfang an die Gottes-Idee moralisch oder ethisch, und nicht naturalistisch ist. Es ist ganz richtig zu vermuten, daß die Propheten zu reineren, geistigeren Begriffen von Jahaveh gelangten, als die Zeit vorwärts schritt und

[1]) A. B. Davidson, Expositor 3 d. Series v. V. p. 177.

die Ereignisse sie belehrten, obgleich wir uns hier wie anderswo hüten müssen, dasjenige der Zeit nach zuerst zu setzen, was in der Auffassung elementar erscheint; denn nicht alle Propheten hatten die gleiche Erleuchtung und es konnte zu verhältnismäßig früher Zeit einem solchen geschenkt werden, Blicke in eine Wahrheit zu tun, welche von Männern einer folgenden Epoche kaum bemerkt wurde. Die nachexilischen Propheten z. B. scheinen im ganzen nie die Höhe eines Jesaja oder Jeremia zu erreichen, obgleich sie den Vorteil genossen, sich aus deren Weissagungen belehren zu können. Auf alle Fälle bleibt für die neue Theorie die Schwierigkeit, die prophetischen Ideen unabhängig von einer vormaligen Offenbarung derselben an das Volk zu erklären. Indem die Modernen eine reine „vorprophetische" Religion leugnen, berauben sie sich eines genügenden Ausgangspunktes für die Entwicklung; denn da, wo wir der prophetischen Religion begegnen, trägt sie keinen keimartigen oder elementaren Charakter. Sie sind genötigt, plötzliche Übergänge zu schaffen und solche außerordentliche Wandlungen anzunehmen, daß diese Theorie mit viel größeren Schwierigkeiten zu kämpfen hat, als die der biblischen Anschauung.

Ich gestehe, daß es mir sehr schwer fiele, auch nur die Möglichkeit des von ihnen behaupteten Verlaufs mir vorzustellen. Daß Israel, ohne von Haus aus etwas Besonderes voraus zu haben außer dem nackten Glauben, daß Jahaveh sein einziger Volksgott sei, die allerverschiedensten Elemente an- und aufgenommen haben sollte, und doch dabei Israel geblieben wäre, — daß die aufgenommenen Elemente die allerheidnischsten und niedrigsten gewesen sein sollen, und daß dennoch das Resultat von alle dem nicht ein Eklektizismus, sondern ein originales Produkt gewesen wäre, und daß während der ganzen Zeit dieser Umwandlung eine Schar Männer ihre Landsleute mit Scheltworten und Drohungen gegeißelt haben sollten, weil sie die Religion ihrer Väter verließen, all das ist für mich ein so großes psychologisches und moralisches Wunder, als irgend eines der in der heiligen Schrift erzählten.

Ehe wir dies als wahre Darstellung von Israels religiöser Entwicklung annehmen können, müssen wir über drei Punkte ins Reine kommen.

Erstens: es muß durch klare Beweise dargetan werden, daß vor der Zeit der Schriftpropheten die religiösen Ideen und Gebräuche Israels auf demselben Niveau sich befanden, wie die ihrer Nachbarn, und daß dieser Zustand der Dinge von den erleuchteten Männern der Zeit als die legitime Religion angenommen wurde.

Zweitens: irgend ein spezifisches Element muß nachgewiesen werden, das genügend die Tatsache erklärt, daß Israel diese ganze Zeit hindurch Israel blieb.

Drittens: der Entwicklungsgang muß in den historischen Stadien nachgewiesen werden, durch welche hindurch Israel von der rohen Anfangsstufe aus bis zum ethischen Monotheismus der Propheten gelangte.

Die folgenden Kapitel werden einer Betrachtung dieser Punkte gewidmet sein. In Kapitel VII bis X werden die Hauptpunkte, welche die niedrige Stufe der vorprophetischen Religion beweisen sollen, besprochen. Kapitel XI wird von der Jahaveh-Religion handeln, und in Kap. XII werden wir zu betrachten haben, in welcher Weise das Vorprophetische ins Prophetische übergegangen und Israel zu dem ethischen Monotheismus seiner Propheten gelangt sein soll.

VII.

Vorprophetische Religion — Benennung der Gottheit.

Daß die Religion Israels vor der Zeit der Schriftpropheten auf dem Niveau der Religionen der benachbarten Völker gestanden und daß diese Propheten zuerst die Wahrheit des Monotheismus gelehrt haben, dies sind in neuerer Zeit so zuversichtlich aufgestellte Behauptungen, daß der gewöhnliche Leser geneigt sein könnte, sie als unbestreitbare Wahrheiten anzunehmen. So sagt

Pfleiderer[1]) es könne als ziemlich sicher angenommen werden, daß die Hebräer in ihrer vorhistorischen Periode an der polytheistischen Naturreligion der übrigen Semiten teilgenommen hätten. Und Kuenen sagt mit noch mehr Bestimmtheit im einzelnen und genauerer Zeitangabe:[2]) „Anfangs war die Religion Israels Polytheismus. Während des achten Jahrhunderts v. Chr. anerkannte die große Mehrzahl des Volkes noch die Existenz vieler Götter und — was noch mehr sagen will, — betete sie an. Wir können hinzufügen, daß dieser Stand der Dinge unverändert blieb während des siebenten Jahrhunderts bis hinunter zu der babylonischen Gefangenschaft (586 v. Chr.). Jeremia konnte, ohne Widerspruch zu befürchten, seinen Zeitgenossen sagen; ‚So manche Stadt, so manche Götter hast du, Juda.' (Jer. 11, 13; 2, 28.) Dieser Polytheismus in der Volksmasse kann nicht als eine nachträgliche Neuerung angesehen werden; im Gegenteil, alles spricht dafür, daß er von Anfang an da war. Auch in den Berichten der vorangehenden Jahrhunderte suchen wir nie umsonst darnach. Anderseits — und dies ist entscheidend — wäre die Auffassung der Propheten von Jahavehs Wesen und seinem Verhältnis zu Israel unerklärlich, wenn nicht der Gott, den sie nun als den einzigen anerkennen, anfangs nur ein Gott unter vielen Göttern war. Das Verhältnis, in welchem Jahveh zu Israel steht, ist dasselbe wie z. B. dasjenige von Kamosch zu den Moabitern. Jahveh wäre nie Israels spezielles Eigentum geworden, wie dies der Fall war, und würde nie ausschließlich in Kanaan gewohnt haben, wenn er von Anfang an für den einzig wahren Gott gehalten worden wäre. Diese Begrenzung ist dagegen außerordentlich natürlich, wenn er ursprünglich Israels Stammgott war und als solcher noch manche andere Götter neben sich hatte."

Der Beweise, welche als Stützpunkte dieses Ausspruches vorgebracht werden, sind viele und mannigfaltige. Es wird z. B. behauptet, daß die Israeliten von ihrem Gott auf dieselbe Weise

---

[1]) Die Geschichte der Religion (1869) S. 273.

[2]) Religion of Israel. (Engl. Übers.) I, 223.

sprachen wie ihre Nachbarn von ihren Göttern, und daß sie sogar die Namen heidnischer Gottheiten auf ihren Gott anwandten oder jene Gottheiten betrachteten, als besäßen sie ähnliche Kräfte und Eigenschaften; ferner, daß sie ihren Gott auf einen Ort oder gewisse Plätze beschränkt und nur oder hauptsächlich in seinem eigenen Lande mächtig glaubten; daß sie dachten, es tue seiner Würde keinen Eintrag, wenn sie sichtbare Darstellungen ihrer Gottheit machten; daß moralische Eigenschaften nicht das Hervorragende, ja sogar das Wesenhafte seines Charakters ausmachten, und endlich, — wie gewisse Kritiker behaupten, — daß es als eine religiöse Pflicht betrachtet wurde, ihm Menschenopfer darzubringen.

Man behauptet, Beweise für alle diese Punkte in den Schriften vorzufinden, auf die wir uns beschränkt haben, und sie deutlich sichtbar in den Charakterzügen der israelitischen Religion in der Periode vorzufinden, von welcher wir unzweifelhafte historische Kenntnis besitzen. Nicht nur das, sondern es wird auch versichert, daß wir entscheidende Beweise dafür haben, daß diese religiösen Ansichten auf einer primitiveren Stufe religiöser Kultur ruhen und natürlicherweise daraus emporwuchsen: aus dem niedrigeren Zustand des Animismus oder Fetischismus, welcher zur Eigentümlichkeit der meisten wilden Völker gehört. So sagt Kuenen:[1]) „Man kann es die universelle oder wenigstens die allgemeine Regel nennen, daß die Religion mit Fetischismus beginnt, sich dann zu Polytheismus entwickelt und endlich — aber nicht vorher — zu Monotheismus emporsteigt, — d. h. wenn diese höchste Stufe überhaupt erreicht wird; — zu dieser Regel bilden die Semiten keine Ausnahme. Stade sucht umständlich zu beweisen, daß wir in den vor uns liegenden Urkunden deutliche Anzeichen von dem Überleben dieser ursprünglichen Auffassungen und Meinungen in den historischen Zeiten haben.

Wir müssen daher unsere Aufmerksamkeit nunmehr auf die Beweise richten. In diesem Kapitel betrachten wir zunächst das

[1]) Religion of Israel, I, 225.

Argument, welches auf die hebräische Art, die Gottheit zu benennen, gegründet wird.

Dahin gehört vor allem die Verwendung des Namens Baal bei Zusammensetzung von hebräischen Eigennamen. Dieselbe kommt in den frömmsten Familien des Volkes vor. So sagt Tiele:[1]) „Selbst so eifrige Vertreter des Jahvismus wie Saul und David nannten ihre Kinder nach Baal. Salomo, der in seiner Hauptstadt für Jahveh einen prächtigen Tempel erbaute, sah darin kein Hindernis, auch für andere Götter Heiligtümer zu errichten, was ihm wohl von den spätern Geschichtsschreibern, aber sicher nicht von seinen Zeitgenossen als Sünde angerechnet wurde. Der Baal, den der strenge Elia im Reich Israel so energisch bekämpfte, war nicht der einheimische, sondern der phönizische. Sein Schüler Elisa und sein Anhänger Jehu rotteten diesen fremden Kultus mit Gewalt aus; aber den der einheimischen Aschera tasteten sie nicht an."

Nun ist es eine bekannte Tatsache, daß die Israeliten wie andere semitische Nationen den Namen der Gottheit zur Bildung persönlicher Eigennamen in ausgedehntester Weise verwendeten. Namen, welche mit El (wie Israel) oder mit Abkürzungen von Jahaveh (wie Jehoram) verbunden sind, sind im Namenregister der hebräischen Sprache die häufigsten; es kann nun nicht bestritten werden, daß das Wort Baal in so zusammengesetzten Eigennamen vorgefunden wird und zwar selbst in Familien, die sich ganz besonders durch Verehrung des Nationalgottes der Hebräer auszeichneten. In den genealogischen Listen der Chronik finden wir einen Sohn Sauls Namens Eschbaal (1 Chron. 8, 33; 9, 39), der in 2 Sam. 2, 8 Ischbosceth genannt wird, und einen Sohn Davids, genannt Beeljada. Wir finden sogar eine Zusammensetzung Bealja = (Baal ist Jah) (1 Chron. 12, 5) als Namen eines Anhängers Davids in Ziklag. Überdies sagt die sehr bekannte Stelle in Hosea (2, 16. 17): „Alsdann, spricht der Herr, wirst du mich heißen îschî (mein Mann) und nicht mehr

[1]) Kompendium der Religionsgeschichte § 53.

mein Baal (mein Gebieter) heißen. Denn Ich will die Namen der Baalim von ihrem Munde wegtun, daß man derselben Namen nicht mehr gedenken soll." Hierin finden wir einen deutlichen Beweis, daß erstens der Name Baal in der Bildung von Eigennamen gebraucht wurde, ohne daß man dies irgendwie unpassend gefunden hätte, und dann, daß die Israeliten des nördlichen Königreichs sogar bis zu Hoseas Zeit ihren Nationalgott ihren Baal nannten. Es folgt jedoch nicht daraus, daß sie ihren Nationalgott mit dem Baal der umliegenden Kanaaniter verschmolzen in den Eigenschaften, die sie ihm zuschrieben, noch viel weniger, daß die frommen Eltern, welche ihren Kindern solche Namen gaben, sie vorsätzlich nach dem phönizischen oder kanaanitischen Baal nannten.

Um dies klar zu machen, ist es nötig, daß man sich daran erinnere, daß das Wort baal ein gewöhnliches Substantiv bei den Hebräern wie bei den übrigen semitischen Völkern war. Wir finden das hebräische baal als gewöhnliches Wort in dem Sinn von Herr oder Meister. In Exodus 21, im sogenannten Bundesbuch, finden wir es im Sinn von Mann eines Weibes (V. 3) und Eigentümer eines Ochsen (V. 28) verwendet. Gleicherweise wird das Zeitwort baal im Sinn von „herrschen", „Herr sein", bis hinab zu Jesajas Zeit verwendet: — („Andere Herren herrschen über uns denn du" [Jes. 26, 13]) — und sogar noch zur Zeit, als die Bücher der Chronik verfaßt wurden.[1]) Wir finden keinen Grund, anzunehmen, daß die Hebräer das Wort baal erst brauchten, nachdem sie nach Kanaan gekommen und mit dem hier gebräuchlichen Baalsdienst bekannt geworden waren. Wie das Wort adôn, welches auch Herr bedeutet, war es ein allgemeines Gattungswort. Das Weib nannte seinen Mann baalî (mein Herr), und der Sklave nannte seinen Eigentümer mit demselben Namen. Und wenn ein frommer Israelite gefragt worden wäre, wer der Gott sei, den seine Familie und Nation verehre, so wäre es für ihn nichts Ungehöriges gewesen zu antworten, daß Jahaveh sein Baal

[1]) 1 Chron. 4, 22.

oder Adon sei (d. h. sein Herr). Das Wort „mein" (Hos. 2, 16) zeigt, daß das Substantiv im appellativen Sinn gebraucht wurde. Ebenso wenn ein Israelite sagte: „Jahaveh ist unser Elohim," so brauchte er das Wort Elohim [1]), welches auch die Götter der Nationen bedeutete; aber wir können aus einer solchen Redensart nicht schließen, daß er Jahaveh auf das Niveau der Götter der Nationen stellte; denn wenn diese Redeweise vorkommt, so bedeutet sie gewöhnlich das direkte Gegenteil davon. Aber die Umstände, auf welche sich Hosea bezieht, zeigen, wo die Gefahr lag und wie sie tatsächlich entstand. Die Kanaaniter, welche dasselbe Wort in ihrer Sprache besaßen, hatten durch jene mythologische Tendenz, welcher jede Sprache unterworfen ist, so zu sagen sich gewöhnt, Baal wie auch Adon als Eigennamen zu gebrauchen; dies der Ursprung des mythologischen Baal und Adonis. Weiterhin machten sie sich, da sie die Idee des Einen Gottes nicht erfaßt oder nicht festgehalten hatten, „viele Herren", so daß es einen Herren (Baal oder Adon) von dieser oder jener Eigenschaft oder Örtlichkeit gab, aus der Herrschaft des Einen wurde eine Schar von Herren (Baalim). So lang Israel nicht in dieses System verwickelt war, — und gerade der freie Gebrauch des Wortes baal als Gattungswort zu einer Zeit, als sie zugestandenermaßen Bekenner der Jahavehreligion waren, ist mir ein Beweis, daß der abgöttische Gebrauch allmählich und später entstand — konnten sie das Wort baal im alten Sinn gebrauchen, weil es nichts mit der Religion ihrer Vorfahren Unvereinbares ausdrückte. Doch nicht nur Hosea, sondern ebenso sehr die Geschichtsschreiber Israels erzählen uns nur zu offen, wie im nördlichen Königreich eine Vermischung unreiner Elemente mit der alten Jahavehreligion entstand. Von den Namen

[1]) Dieses Elohim ist eine Pluralform, welche ihren Ursprung im Gebrauch polytheistischer Völker gehabt haben kann. Aber in keinem Fall liegt in dieser Form ein Beweis von Polytheismus in Israel nach der Zeit Abrahams. Der Plural läßt sich jedoch mindestens ebenso gut auch anders erklären. Siehe die beachtenswerten Erörterungen bei Bäthgen, Beiträge, S. 132—139.

der kanaanitischen Heiligtümer her wurden ihre Ohren und Lippen zuerst mit dem religiösen Wörterschatz und dann mit den religiösen Anschauungen ihrer Nachbarn vertraut. Der Baal eines Ortes hatte, nehmen wir an, den Ruf, eine Krankheit heilen zu können und der Baal eines anderen, gute Ernte zu verschaffen u. s. w. gerade wie die Madonna gewisser Stätten oder manche Ortsheilige dies heute noch haben. Nach und nach durch den Umgang der Kinder mit denjenigen der Kanaaniter, durch die Knechte und Landarbeiter, die zum Boden gehörten, durch die ganze Atmosphäre, wie wir sagen, paßten sich die Israeliten den polytheistischen Ideen an. Wenn auch ein wirklicher Synkretismus nicht entstand, so wurde doch die scharfe Scheidung zwischen Jahaveh und Baal in der Volksmasse abgestumpft und geschwächt, und so wurde die von Hosea so anschaulich gemalte Sachlage herbeigeführt, wo Korn, Wein und Öl der Güte der Baalim zugeschrieben wurden und Israel in Gefahr stand zu vergessen, daß Jahaveh, ihr Nationalgott, einiger Herr sei. Jeder, der in fremden Landen gelebt hat, weiß, wie man unvermerkt durch täglichen Sprachgebrauch und gemeinsame Lebensbeziehungen dazu kommt, ein wenig wie die Eingeborenen zu denken und, indem man sich ihrer Sprache bedient, unabsichtlich ihren Religionsbegriffen eine stillschweigende Anerkennung zu zollen. Der Fall, den wir gesetzt haben, hat eine wirkliche Parallele, so weit er sich auf den Gebrauch eines Namens mit verschiedenen Bedeutungen bezieht. Die Muhammedaner geben Gott den Namen Allah. Es ist der gewöhnliche arabische Name für Gott, und die arabisch sprechenden Christen, die mit ihnen in nächster Nähe leben, brauchen denselben Namen. Aber ein Muhammedaner, der seinen Koran, und ein Christ, der sein Neues Testament kennt, knüpfen sehr verschiedene Ideen an den Namen, den sie gemeinsam anwenden. Obschon beide Monotheisten sind, hat doch ohne Zweifel jeder ein unbestimmtes Gefühl, daß der Gott, den er anbetet, ein von der Gottheit des andern tatsächlich verschiedenes Wesen ist. In Ortschaften jedoch, die an der syrischen Grenze liegen, findet unter den ungebildeten Bewohnern ein praktischer

Synkretismus statt, so daß Muslims und Christen sich zwar als solche anerkennen, aber wenig über den Unterschied anzugeben wissen, der sie trennt, und im allgemeinen denselben heiligen Stätten und Gegenständen eine abergläubische Verehrung zollen. Nach der Erzählung der biblischen Schriftsteller ist es nicht schwer zu begreifen, daß ein solcher Synkretismus im nördlichen Königreich eintreten konnte, da dasselbe von der religiösen Verbindung mit dem südlichen, in welchem der Tempel stand, abgeschnitten war und nebenbei eine größere Beimischung von kanaanitischen Elementen enthielt. Hoseas Worte werden verständlich, wenn man bedenkt, daß das an sich ganz unschuldige Wort baal, das im guten Sinne angewendet werden konnte, die Ursache von so viel Unheil gewesen war. Das Wort selbst, sagt er, werde in Zukunft von ihren Lippen weggenommen und wegen seiner bösen Nebenbedeutungen und der schmerzlichen Erinnerungen, welche es wecke, gemieden werden, und der an sich sehr schöne Gedanke, den es einst ausdrückte, daß Israel das Weib Jahavehs sei, werde mit einem andern Wort gleicher Bedeutung, aber frei von Nebenbedeutungen, ausgedrückt werden. Ähnliche Fälle in Kirchen- und Weltgeschichte werden ohne Zweifel im Gedächtnis des Lesers auftauchen. Dies alles, sage ich, ist begreiflich bei der biblischen Ansicht, daß Israel von einem höheren Glauben und Gottesdienst abgefallen war; aber es ist kaum begreiflich bei der Annahme, daß zu Hoseas Zeit oder kurz vorher die Israeliten unter dem Namen Jahaveh nicht mehr verstanden, als die Kanaaniter unter dem Namen Baalim und daß Hosea zuerst versuchte, sie aus einem angestammten Polytheismus oder Synkretismus zu der Erkenntnis des Einen Gottes emporzuheben. Eine solche Annahme widerspricht ganz einfach dem Propheten ins Gesicht.

Es gibt eine Beobachtung, welche über diesen Punkt entscheidend sein dürfte. Während wir sehen, daß Eigennamen ebenso leicht mit dem Namen Baal (wenn auch nicht in so ausgedehnter Weise) wie mit dem Namen El verbunden werden, ist es bemerkenswert, daß wir keine Beispiele von ähnlichem Gebrauch unzweideutiger Eigennamen heidnischer Gottheiten haben,

wie Melkart, Eschmun, Astarte u. s. w.[1]), was wir sicherlich erwarten würden, wenn die Israeliten die Polytheisten gewesen wären, die man aus ihnen machen will. Es gibt in der Tat kein Beispiel irgend eines Gottes-Namens, den man gebraucht hätte, um Eigennamen zu bilden, außer den Namen, welche auf ihren eigenen Nationalgott anwendbar waren. Nöldeke sagt:[2]) „Auch aus den Zeiten, welche als die der schlimmsten Abgötterei bezeichnet werden, erscheint nicht ein einziger ausländischer Gottesname, zum Zeichen, wie das Volk, auch wenn es dem Baal und der Astarte opferte, immer sein Unrecht fühlte, und sich nie durch Nennung derselben als ihre Verehrer kennzeichnen mochte. Daß kein Glied des Hauses Ahab, welches die Überlieferung doch als das abgöttischste bezeichnet, den Namen Baals führte, daß dieses Königs Sohn vielmehr durch seinen Namen Jehoram (Jahve hoch), sowie seine Schwester oder Tochter Athalja dem Landesgott angehörte, ist hier wohl deutlich genug."

VIII.

Die vorprophetische Religion. Fortsetzung: Die Wohnstätte der Gottheit.

Um den niedrigen Standpunkt der vorprophetischen Religion zu beweisen, greift man gern zu dem Argument, daß die Hebräer ihren Gott als auf ihr Geburtsland beschränkt oder unzertrennlich damit verknüpft ansahen, gerade wie die Götter der Heidenvölker als die Beschützer und Verteidiger ihrer Gebiete galten.

Palästina, so sagt man, war nicht der ursprüngliche Sitz Jahavehs, wie es ja auch nicht Israels ursprüngliche Heimat war. Seine ursprüngliche Wohnung war der Berg Sinai, ein

---

[1]) Baethgen, Beiträge zur Semitischen Religionsgeschichte S. 145.

[2]) Zeitschrift der deutschen Morgenl. Gesellschaft Bd. XV. S. 809.

von alters her den semitischen Völkern heiliger Berg, von wo aus er mit Israel zog, als sie aus der Wüste heraustraten, indem er an der Spitze ihrer Heere kämpfte, bis sie Kanaan erobert hatten, und dann wieder zu seinem alten Wohnsitz zurückkehrte, als der Krieg vorbei war. Das wird, wie man behauptet, durch das Lied der Deborah bewiesen, eines der ältesten Denkmäler, die auf uns gelangt sind. Wellhausen[1]) sagt: „Im Liede der Deborah muß Jahve vom Sinai herkommen, um seinem bedrängten Volke zu helfen und sich an die Spitze seiner Krieger zu stellen."

Versuchen wir, uns in die hier vorgetragene Sachlage hinein zu denken. Zu einer Zeit schwerer Not, da die Stämme Israels im Norden Palästinas mit den Heeren Siseras in blutigem Kampfe lagen, haben sie nichts als ihre eigenen Waffen, worauf sie sich verlassen können. Als einziges Unterpfand der göttlichen Gegenwart bleibt ihnen die Bundeslade, das Symbol oder die Darstellung Jahavehs, der fortfuhr, auf Sinai zu wohnen, lange nachdem die Israeliten sich in Palästina niedergelassen hatten.[2]) Sie sehnen sich nach der direkten Hilfe ihres Gottes; sie rufen zu ihm und er kommt ihnen zu Hilfe. Was bedeutet das alles? Wenn sie ihn anriefen zu kommen, so haben sie schon eine ziemlich entwickelte Idee von der Macht eines so entfernt wohnenden Gottes, sie zu hören und zu ihren Gunsten einzuschreiten. — In Wirklichkeit sagt das Lied kein Wort davon, daß Jahaveh bei Gelegenheit der betreffenden Schlacht vom Sinai hergerufen worden sei.[3]) Der einzige Anhaltspunkt für solch eine Idee findet sich in einem dunklen Ausdruck V. 13, der so wiedergegeben werden kann: „Da stiegen herab die Letzten, zu den Edeln das Volk: Jahaveh stieg mir herab unter den Helden." In den Ausdrücken am Anfang des Liedes (V. 4. 5) ist nicht die Rede von Jahaveh, der vom Sinai hergerufen worden wäre, sondern sie sind eine hoch-

[1]) Prolegomena. 5. Aufl. S. 349.
[2]) Prolegomena. 5. Aufl. S. 349.
[3]) Vgl. auch Dettli im Kommentar zu Richt. 5, 4.

poetische Schilderung der Offenbarung Jahavehs auf Sinai, ganz ähnlich der Beschreibung in Psalm 68, 8. 9. Alle solche in hohem Maß bildlichen Ausdrücke lassen sich ganz natürlich verstehen, wenn sie auf jene außergewöhnlichen Vorgänge bezogen werden, welche nach allen Überlieferungen unmittelbar nach dem Auszug stattfanden, Vorgänge, deren sich in Zeiten der Gefahr die Herzen des Volkes erinnern mußten, um aus ihnen das Vertrauen zu ihrem Bundesgott zu schöpfen. Ja, die Ausdrücke sind so, daß Bertheau in seinem Kommentar aus dieser Stelle den Schluß zieht, daß Jahavehs Wohnung nach dem hier zum Ausdruck kommenden Volksglauben nicht auf Sinai, sondern auf irgend einem Berge im Norden oder Osten von Palästina (besser: in Kanaan, Oettli) gewesen sein müsse, von wo er Israel entgegenzog, als sie aus Ägypten kamen. Wie dem auch sein möge, und selbst wenn wir zugeben, daß die in dem Lied verkörperte populäre Auffassung den Berg Sinai zu seiner besonderen Wohnstätte macht, so können wir der Ansicht nicht huldigen, daß Jahaveh in den Augen des Verfassers dieses Liedes so durch Raum und Zeit beschränkt war, wie es ihm beigemessen wird, sondern wir sind im Gegenteil zu dem Schluß genötigt, daß der Dichter auf ihn blickt als auf den, der seine Macht ausüben könne, wie auf Sinai, so im Norden von Palästina, einem Lande, das er nach dieser Theorie noch nicht zu seinem Eigentum gemacht hatte. Daß diese erhabenere Ansicht allein dem ganzen Tenor des Liedes entspricht, wird wohl jedem klar werden, der das ganze Stück liest mit seinem immer wiederkehrenden: Lobet Jahaveh! und seinem großartigen Schluß: „Also müssen umkommen alle deine Feinde, Jahaveh! Die ihn aber lieb haben, müssen sein wie die Sonne, wenn sie aufgeht in ihrer Macht!"

Ein weiteres Argument wird aus der angeblichen Tatsache hergeleitet, daß sogar zu Davids Zeit Jahavehs Macht zu erhören und zu helfen sich auf die Grenzen des heiligen Landes beschränkt habe; denn David klagt über seine Feinde 1 Sam. 26, 19: „Sie haben mich heute verstoßen, daß ich nicht hafte in Jahavehs

Erbteil, und sprechen: Gehe hin, diene anderen Göttern!" Aus dieser Stelle haben die meisten Schriftsteller der modernen Schule viel Wesens gemacht. — Aber wir möchten sie bitten, den Sinn derselben und noch stärkerer Ausdrücke in einem Buch zu erklären, welches nach ihrer Ansicht einer Periode angehört, da der „ethische Monotheismus" sich festgesetzt hatte. Im Deuteronomium Kap. 28 wird bei Androhung von Unheil, das die Übertretung des Gesetzes Jahavehs nach sich zieht, gesagt V. 36: „Jahaveh wird dich und deinen König, den du über dich gesetzt hast, unter ein Volk führen, das du nicht kennst, noch deine Väter, und wirst daselbst dienen andern Göttern, Holz und Steinen." Und weiter V. 64: „Der Herr wird dich zerstreuen unter alle Völker, von einem Ende der Welt bis ans andere, und wirst daselbst andern Göttern dienen, die du nicht kanntest noch deine Väter: Holz und Steinen." Dies ist jedenfalls ein ebenso starker Ausdruck für die Idee, daß fremde Länder unter der schützenden Hut fremder Gottheiten stehen, wie die Worte Davids. Was sich auch das gemeine Volk bei solchen Ausdrücken gedacht haben mag, (wenn es sich überhaupt etwas Genaues dabei dachte) so sind wir nicht berechtigt, daraus zu schließen, daß sich in irgend einer dieser Stellen der Glaube ausspreche, die Macht Jahavehs habe für seine Anbeter aufgehört, wenn dieselben sich außerhalb Palästinas aufhielten. David war ja damals in der Wüste Siph, innerhalb des Erbes Jahavehs, als er jene Worte gebrauchte. Wir wollen auch auf den Context aus Deut. merken. Gleich nach dem vorhin zitierten Vers kommen folgende Worte: „Du wirst unter denselben Völkern kein bleibendes Wesen haben, und deine Fußsohlen werden keine Ruhe haben. Denn Jahaveh wird dir daselbst ein bebendes Herz geben, und verschmachtende Augen und verdorrte Seele" (28, 65). Weiter haben wir (30, 1—4) folgende Stelle: „Wenn nun über dich kommt dies alles, es sei der Segen oder der Fluch, die ich dir vorgelegt habe, und du in dein Herz gehest, wo du unter den Heiden bist, dahin dich Jahaveh, dein Gott verstoßen hat, und bekehrest dich zu Jahaveh, deinem Gott, daß du seiner Stimme gehorchest in allem, das ich

dir heute gebiete, so wird Jahaveh, dein Gott, dein Gefängnis wenden und sich deiner erbarmen und wird dich wieder versammeln aus allen Völkern, dahin dich Jahaveh, dein Gott verstreut hat. Wenn du bis an der Himmel Ende verstoßen wärest, so wird dich doch Jahaveh, dein Gott von dannen sammeln und dich von dannen holen." Aus all dem schließen wir, daß das „andern Göttern dienen", das als notwendige Folge der Vertreibung aus dem Erbe Jahavehs erscheint, in einem Sinn aufgefaßt werden muß, der vereinbar ist mit dem Glauben, daß er Gewalt habe über die Geschicke seiner Verbannten, daß er ihr Bußgeschrei höre, und daß er sie ungeachtet ihrer Feinde und ungeachtet fremder Götter wieder in ihr Land bringe. Wir haben nicht den geringsten Beweis dafür, daß David gedacht hätte, sein Gott würde ihn nicht mehr erhören noch ihm helfen können, weil er aus seiner Heimat vertrieben war, und das Gegenteil erhellt deutlich aus den Worten des Deut., welches ganz ähnliche Ausdrücke gebraucht wie David.[1]) So dient die Widerlegung dieser niedrigen Ansicht von der davidischen Religion dazu, die biblische Anschauung aufs beste zu bekräftigen; denn sie bringt die im vorprophetischen Israel, sogar zur Richterzeit herrschende Auffassung ans Licht, daß Jahaveh Macht besitzt, überall zu hören und zu helfen, und wir haben keinen Grund zu glauben, daß andere Völker diese Auffassung von ihren Göttern hatten. Ein von Renan[2]) angeführtes Beispiel steht auf einem viel niedrigeren Niveau. Ein gewisser Salmsezab, von dem eine Inschrift in Teïma im Herzen Arabiens gefunden wurde, behauptet nicht nur, das Recht zu haben, in einem fremden Lande seinem eigenen Gott, dessen Priester er ist, Opfer darzubringen, sondern verlangt, daß die Götter dieser fremden Gegenden, deren Macht er anerkennt, die Opfer, die er seinem eigenen Gott darbringen will,

[1]) Wie Professor Sellin in seiner Besprechung der ersten Auflage dieses Buches hervorhebt, gibt auch Hos. 9, 4 einen Wink zum Verständnis von 1 Sam. 26, 19: In der Fremde wird alle Speise unrein, das normale Verhältnis zu Gott hört auf. O.

[2]) Histoire du Peuple d'Israël vol 1. p. 36.

freundlich und so ansehen mögen, als wären sie ihnen dargebracht. Des weiteren wünscht er, daß das seinem Gott geweihte Heiligtum unter dem Schutz der Götter von Teïma stehe; er setzt in einem fremden Lande den Dienst seines eigenen Gottes ein, — und die Götter von Teïma nehmen diesen Vertrag an, werden Bürgen für dessen Ausführung und gewähren Salmsezab ihren Schutz. Mit diesem Verfahren vergleicht nun Renan das Gelübde Jakobs in Bethel: „Wenn Gott wird mit mir sein und mich behüten auf dem Wege, den ich reise, ... so soll Jahaveh mein Gott sein und dieser Stein soll ein Gotteshaus werden (soll Beth-Elohim sein)," und er setzt hinzu: „Vielleicht fand unter Salomos Regierung mehr als eine Übereinkunft dieser Art statt; vielleicht sah der salomonische Tempel Tyrier, welche ihrem Baal opferten mit dem Vorgeben, diese Opfer seien Jahaveh nicht zuwider."

Das alles ist ganz verschieden von dem, was wir in den wirklichen Dokumenten finden. Nie erwähnt Jakob der Götter der fremden Länder, in die er zog, sondern ihm genügt die Gegenwart seines eigenen Gottes vollkommen zu seinem Schutz und seiner Erhaltung. Und im Deut. ist der Gott der zerstreuten Israeliten mit ihnen, ihnen Strafen auferlegend, ihre Gebete erhörend und sie zurückführend: alles ohne irgend welche Beziehung auf die Macht heidnischer Gottheiten. Was durch Salomo in Jerusalem geschah, das verschweigen die biblischen Verfasser keineswegs, und ungeachtet der gegenteiligen Behauptung haben wir guten Grund zu glauben, daß seine Aufführung nicht ohne scharfen Tadel von seiten seiner Zeitgenossen blieb. Nichts bestätigt Renans Ansicht, daß ein Eklektizismus von Göttern die anerkannte oder sogar allgemein gültige religiöse Praxis jener Zeit war. Im Gegenteil: gleichwie wir oben gesehen haben, daß sogar in den Zeiten des tiefsten Abfalls das Volk sich nie nach fremden Göttern nannte, so finden wir immer, wo von dem Dienst solcher Götter die Rede ist, das denselben begleitende Bewußtsein, daß es fremde Götter und nicht die rechtmäßigen Objekte der Anbetung für Israel seien.

Indessen ist zu beachten, daß dieses Argument im Prinzip viel mehr ist, als nur ein Versuch, Jahavehs enge Verbindung mit dem Berg Sinai oder mit dem heiligen Land zu beweisen. Es wird behauptet, daß es noch rohere, elementarere Auffassungen des Wohnsitzes und der Macht des Volksgottes gebe, welche klar beweisen, daß „die vorprophetische Religion Israels aus einer Verschmelzung der Jahvereligion mit im Westjordanland vorgefundenen Elementen einer älteren und zwar animistisch-fetischistischen Religion erwachsen" sei. Die alten Israeliten, sagt Stade,[1]) hatten keine Idee, daß Gott im Himmel wohne. Wenn er der Gott des Donners und Blitzes ist, so hätten sie annehmen können, er throne über den Wolken. Aber diese Anschauung hatten sie nicht. Er wohnt auf der Erde, aber die Ansichten über den genauen Ort, wo er wohnt, sind verworren und widersprechend. Neben dem von Israel bei der Annahme der Jahaveh-Religion angenommenen Glauben, daß er seine Wohnung auf Sinai habe, lief der andere weit verbreitete Glaube her, daß er die heiligen Stätten des Landes bewohne. Es war bei den Urvölkern eine allgemeine Annahme, daß die Gottheit da wohne, wo sie verehrt werde, nämlich in den Schranken des Tempels, und daß sie das Heiligtum verlasse, bevor es in Feindeshände überginge. So faßte sich auch Alt-Israels Glaube dahin zusammen, daß Jahaveh in seiner Ganzheit jedes Heiligtum bewohne. Man hielt ihn nicht für allgegenwärtig, aber er ließ sich an diesen verschiedenen heiligen Stätten finden.

Stade erklärt den Ursprung dieses Glaubens dadurch, daß die fraglichen heiligen Stätten vor der Eroberung Kanaans durch die Israeliten die Wohnsitze verschiedener kanaanitischer Gottheiten waren, und daß, als der Jahavehdienst die kanaanitischen Religionen besiegte, Jahaveh Besitz nahm von diesen heiligen Stätten. So konnte es geschehen, daß der alte Israelit, ohne sich des Widerspruchs, der darin gegen die Religion Jahavehs lag, bewußt zu werden, sprechen konnte von dem „Gott von Dan,"

[1]) Geschichte I, S. 446.

dem „Gott von Berseba" (Amos 8, 14), dem Jahaveh-Schalom zu Ophra (Richter 6, 24), dem El, der sich in Bethel geoffenbart, (Genes. 31, 13). Und Ausdrücke, welche die Propheten brauchen von der „Sünde Samarias" (Amos 8, 14), dem „Kalb Samarias" (Hos. 8, 5. 6), sind nur Umdeutungen eines volkstümlichen: „der Gott oder Jahve von Samaria". Ja die Propheten, weit entfernt, mit dieser alten, populären Auffassung zu brechen, nehmen dieselbe tatsächlich in anderer Form auf. Sie tadeln das Volk zwar, daß es Gott in Bethel u. s. w. lokalisiere, aber sie nehmen es als selbstverständlich an, daß er seine Wohnung auf dem Berg Zion in Jerusalem habe,[1]) welcher nach dem Ausdruck Ezechiels (Ez. 43, 7) der Ort seines Thrones und die Stätte seiner Fußsohlen ist und welchen er, wie dieser Prophet glaubt, vor der Zerstörung Jerusalems verließ. Wie kann sich aber dieses Wohnen Jahavehs an verschiedenen heiligen Stätten mit dem Glauben an seine Einheit vertragen? Folgendermaßen: Der Ort wurde nicht deshalb als heilig betrachtet, weil Jahaveh dort wohnte, sondern weil er einst dort erschienen war. Auf diese Weise erklärte die Priesterlegende die Existenz und die Verehrung solcher heiliger Stätten, indem sie jede derselben mit irgend einer Theophanie im Leben der Patriarchen oder Nationalhelden verband. So hatten Hebron, Berseba, Ophra, Bethel, Zion, jedes seine ihm eigene Geschichte von einer Offenbarung Jahavehs an seine Lieblinge. Aber im Widerspruch zu dieser Akkommodation steht der Gebrauch der Ritualsprache, welche Jahavehs bleibendes Wohnen im Tempel von Jerusalem annimmt seit der Zeit, da die Bundeslade dort aufgestellt wurde. Dieses Lokalisieren der Gegenwart Jahavehs in verschiedenen Heiligtümern ist natürlich, so fährt Stade fort, der wahren Jahavehreligion entgegengesetzt. Der Gott, der das Volk vom Sinai hergeführt hatte, war überall gegenwärtig, konnte überall verehrt werden; aber in der Praxis wurde ihm nur an bestimmten Stätten gedient. Die Aussage der Priester über diese Sache war, daß er nur an den Orten

[1]) Geschichte I, S. 447.

angebetet werden könne, wo er seine Gegenwart kund getan habe, und sogar das Buch des Bundes nimmt dasselbe an (Ex. 20, 24). Aber da diese Sanktuarien existierten, bevor Israel das Land betrat, und zusammenhingen mit der Beschaffenheit des Landes, so müssen wir schließen, daß der Satz: „Jahaveh muß überall da angebetet werden, wo er sich den Vätern geoffenbaret hat," sich einfach dahin reduziere: „Jahaveh wird überall angebetet, wo man ihn wohnend glaubt."

So fällt denn, schließt Stade hieraus, der ganze Gottesdienst des alten Israel unter die Kategorie der von den Propheten so sehr getadelten Gottesverehrung, nämlich des Dienstes *auf den Höhen*, unter grünen Bäumen. Wir haben guten Grund anzunehmen, (so sagt er) daß jede ansehnliche Ortschaft ihre Bamah oder Höhe hatte, gerade wie jedes bedeutende Dorf in Christenländern seine Kirche hat. Der Glaube, daß die Götter die Hügel bewohnen, wird bei den alten Griechen, Römern und Indiern gefunden und in keinem semitischen Lande ist er auffallender vertreten, als in Palästina, wo sich an jeden Berg eine gewisse Heiligkeit knüpft und wo wir auf eine große Zahl Ortschaften treffen, welche Ramah, Mizpah, Gibeah heißen, und welche alle heiligen Charakter tragen. Es ist ein Irrtum anzunehmen, daß solche Orte die Sitze alten Stern- oder Sonnendienstes waren, sie waren alte heilige Stätten oder Sitze der Gottheit und wurden Jahaveh geheiligt, als Israel ins Land kam. Die Propheten nennen den alt-israelitischen Gottesdienst den Dienst der Höhen, und die Syrer läßt man sagen, daß die hebräischen Götter Gottheiten der Hügel seien (1 Kön. 20, 23).

Um zu erklären, wie dieser Höhendienst seinen Ursprung nahm, weist *Stade* darauf hin, daß an diesen heiligen Orten *Gräber* der Patriarchen oder anderer Helden gefunden wurden. So war Hebron die Begräbnisstätte Abrahams, und nach späterer Überlieferung diejenige der ganzen Patriarchenfamilie. Nach Sichem wurden Josephs Gebeine gebracht; Kades-Barnea ist mit den ältesten Traditionen vom Stamm Levi verknüpft, dort liegt Mirjam begraben. Wir finden auch an den meisten dieser Stellen

heilige Bäume oder heilige Brunnen wie in Berseba [1]) und heilige Steine wie in Bethel und anderswo. In diesen einzelnen Zügen liegt große Ähnlichkeit mit den Legenden, welche sich auf die Gräber griechischer Heroen beziehen. Der Schluß, zu dem Stade nach diesen Darlegungen gelangt, ist der, daß, bevor es z. B. Altäre und Opfer für Jahaveh in Hebron und Sichem gab, dort der Gebrauch herrschte, den Seelen der Helden Opfer zu bringen, deren Namen mit solchen Stätten verbunden waren, und so wird uns bewiesen, daß der Ahnendienst eine ursprüngliche Gewohnheit der Hebräer war. [2]) Die Gräber einer ganzen Menge legendarischer Personen werden speziell erwähnt. Die merkwürdige Ausnahme bei Mose, dessen Grab nicht bekannt ist, kann ein stummer Protest gegen den Ahnendienst sein, der ja der von Mose vertretenen Religion entgegengesetzt ist. Oder es kann sein, daß er einen weniger legendenhaften Charakter trägt als die andern, deren Gräber bekannt sind, obwohl wir daraus nicht schließen dürfen, daß jeder, dessen Grab geehrt wird, ein legendarischer Charakter sei.

Eine Bestätigung der nun erreichten Position findet sich, so fährt Stade fort, in den Beweisen dafür, daß Bäume, Steine u. s. f. ebenfalls bei den alten Hebräern als geheiligte Gegenstände betrachtet wurden. Neben die Höhenaltäre wurden Bäume gepflanzt und hölzerne Pfeiler und steinerne Mazzeben errichtet, und diese wurden von den Propheten als Elemente des alten falschen Gottesdienstes verworfen. Die Ehrfurcht vor heiligen Steinen ist ebenfalls bemerkenswert. Der Stein in Bethel ist mit Heiligkeit bekleidet und wird verehrt, und es gibt mehrere solcher Steine in Gilgal. Obgleich erklärt wird, diese alle seien geheiligt durch irgend eine Erscheinung Jahavehs an ihrem Fundorte, so ist es klar, daß sie Spuren eines alten Fetischdienstes

[1]) Geschichte I, S. 451.

[2]) Stade leitet von diesem Gebrauch die Gliederung des Volkes in Geschlechter und Stämme ab. Die Abstammung ganzer Stämme von einem gemeinsamen Vorfahren und die Benennung derselben mit seinem Namen beruht nach seiner Ansicht auf Ahnendienst.

sind. Und der beste Beweis von allen ist die Geschichte der geheiligten Bundeslade selbst, die nicht als wesentlich verschieden angesehen werden kann von anderen heiligen Schreinen bei Etruskern, Ägyptern, Trojanern und Griechen, Schreine, welche Bilder oder Fetische enthielten. Denn die alten Israeliten dachten sich, Jahaveh wohne tatsächlich in der Bundeslade; nur so erklärt sich das Verhängnis des Verlustes der Bundeslade im Philisterkrieg, sowie die große Sorgfalt, womit David sie an einen sicheren Ort in Jerusalem brachte. Die Überlieferung, daß die Bundeslade zwei steinerne Tafeln enthalte, beruht zweifellos auf einer Tatsache, nämlich auf der, daß Alt-Israel solch eine Lade mit zwei Steinen — vielleicht Meteorsteinen — wirklich besaß, welche sich auf den Gott des Gewitters bezogen und denselben darstellten. Die Erklärung, welche die Priester hier wiedergeben, ist vielleicht eine stillschweigende Verurteilung des ursprünglichen Fetischdienstes, indem sie die Steine als die beiden Gesetzestafeln auffaßten.

In dem allem liegt viel Scharfsinn. Vom Gesichtspunkt des vergleichenden Religionsstudiums ist auch manches anregend und brauchbar; denn es zeigt, wie das religiöse Gefühl durch das Medium von Sprache und Symbol nach Ausdruck ringt. Wenn man sich anschickt, übernatürliche Dinge auszudrücken, muß man seine Zuflucht zu mehr oder weniger rohen Formen und einer notwendig bildlichen Sprache nehmen, und in dieser Hinsicht muß die Entwicklung des religiösen Gedankens immer und bei allen Völkern dieselbe sein. Indessen, wenn wir von der äußeren Form, in der solche Gefühle ausgedrückt sind, Schlüsse ziehen, so müssen wir dieselben sorgfältig an wirklichen Tatsachen erproben.

In Stades Erörterung finden sich nun aber eine Menge anfechtbarer Dinge, nicht nur in den kühn gezogenen Schlüssen, sondern auch in der Feststellung der Tatsachen. Dabei zeigt sich bei ihm eine so ausgedehnte Gelehrsamkeit, ein solches Kombinieren des verschiedensten Materials, eine solche Geschicklichkeit im Zusammenflicken von Dingen, welche weit auseinander liegen, daß, wenn wir seine Argumente nicht etwas genauer besehen, wir von einer Unmasse zerstreuender Details erstickt werden.

Zum voraus möchte hier eine Bemerkung über die eigentümliche Handhabung der „Quellen" ihren Platz finden. Stades Schule wird nie müde zu wiederholen, daß geschriebene Dokumente uns nur über diejenige Periode, in der sie verfaßt wurden, sichere Auskunft erteilen. Zugleich erklären sie, daß wir keine authentischen, geschriebenen Dokumente vor dem achten oder neunten Jahrhundert v. Chr. besitzen. Deshalb dürften diese Dokumente nur als Zeugnisse der religiösen Anschauungen jener Periode gelten, und doch stützt sich Stade auf sie als Beweise des religiösen Glaubens Israels zu Moses Zeit und sogar lange vor derselben. Dies tut er indessen nur dann, wenn er solche Elemente findet, die seine eigene Theorie bestätigen; denn sobald ein Schriftsteller dieser Periode sein Zeugnis für die biblische Theorie ablegt, so wird dies Zeugnis für unzuverlässig erklärt als eine moderne Version alter Begebenheiten oder gar als eine spätere Einschiebung eines Redaktors. In eine solche Klemme sind Schriftsteller dieser Schule gedrängt, daß sie zu unzuverlässigen Werken greifen müssen, um ihre eigenen Theorien aufzubauen: sie erinnern an jene Gemeindebehörde in Irland, welche sich entschloß, erstens ein neues Gemeindehaus mit den Materialien des alten zu bauen, und zweitens, das alte Gemeindehaus stehen zu lassen, bis das neue errichtet sei. Wenn die Geschichten der Patriarchen, an die hier appelliert wird, bei der Bestimmung der Ideen dieser frühen Zeit ihren Wert haben, was wird dann aus der Behauptung, daß sie eine spätere Ausstaffierung historischer Ereignisse seien? Wenn sie aber genau genommen nur der Ausdruck der Ideen des neunten Jahrhunderts sind, so ist uns jenes frühe Zeitalter so fern gerückt wie je. —

Es scheint mir aber auch sonst in Stades Schlüssen einige Verwirrung zu herrschen. Er behauptet, daß Israels vorprophetische Religion aus einer Vermischung der Jahaveh-Religion mit älteren fetischartigen Elementen, die sich im West-Jordanland vorfanden, hervorgegangen sei,[1]) und nachher, wo er auf die Lokali-

[1]) Geschichte I, S. 446.

sierung Jahavehs an den verschiedenen Sanktuarien zu sprechen kommt, sagt er:[1]) „Daß diese Anschauung der Religion des Jahaweh vom Sinai ursprünglich fremd gewesen sein muß, bedarf keines Nachweises. Den Gott vom Sinai, welcher überall im Lande auf das Gebet seiner Gläubigen hin erscheint, kann man auch überall verehren." Damit scheint ausgesprochen zu sein, daß die niedrigen animistischen und fetischistischen Elemente von Israel bei seinem Einzug in Kanaan vorgefunden und der Jahaveh-Religion einverleibt wurden, und ebenfalls, daß sie, obwohl sie sich unter Mose zu der Idee von Gottes Allgegenwart emporgeschwungen hatten, doch bei ihrem Eintritt in Kanaan ihn lokalisieren lernten. So scheint Stade unvermerkt die biblische Auffassung der Sache zuzugeben, nämlich daß Israel in Kanaan die Weise der Kanaaniter kennen lernte und deshalb von seinem eigenen Gott abfiel. Dies kann indessen kaum seine Meinung sein, da ihm vielmehr daran liegt, die Naturreligion als das ursprüngliche nachzuweisen. Er sollte uns aber klar sagen, ob der Entwicklungsprozeß nach Mose ein Prozeß der Verschlechterung der Jahaveh-Religion war, oder aber ein Prozeß des Ausscheidens älterer animistischer Ideen durch die Kraft des neuen Glaubens, oder ob die beiden Prozesse gleichzeitig vor sich gingen. Niemand zweifelt, daß die volkstümliche Religion durch die Berührung mit kanaanitischem Götzendienst tief beeinflußt wurde, auch wissen wir wohl, daß überall, selbst auf dem Boden eines reineren Glaubens, die Tendenz sich zeigt, fleischliche und beschränkte Auffassungen und Ausdrucksweisen sich anzueignen, und daß überall in der menschlichen Geschichte der harte Granit des tief liegenden Aberglaubens zu Tage kommt. Stade selbst kommt indessen auf die Existenz einer reineren und besseren Religion zurück, die zu Moses Zeit bekannt wurde, und wenn dieser Punkt festgesetzt ist, so ist die biblische Theorie soweit bestätigt.

In Ermangelung direkter historischer Beweise für die frühere Geschichte blickt Stade auf die Zustände bei den alten Griechen,

[1]) Geschichte I, S. 449.

Römern und Arabern. Solche Vergleiche sind sehr lehrreich, denn sie werfen ihr Licht auf die Art und Weise, wie der Menschengeist sich den religiösen Problemen gegenüber verhält. Doch ist die Geschichte des religiösen Lebens Israels so einzigartig, daß wir immer auf der Hut sein müssen, um nicht für sie genau dieselbe Art der Entwicklung anzunehmen, die wir bei andern Nationen finden. Es mag sein, daß die religiöse Ausdrucksweise der Hebräer genau derjenigen der polytheistischen Nationen gleicht, obwohl z. B. Renan das verneinen möchte, und man mag richtig annehmen, daß diese Gleichheit beweist, daß die ursprünglichen Begriffe beider gleichartig waren. Aber es erhebt sich die Frage: Wann war dieses ursprüngliche Stadium bei den Hebräern? Die ersten menschlichen Versuche, für unsichtbare Dinge Ausdruck zu finden, führen zu Metaphern. Alle religiöse Sprache ist metaphorisch. Aber solch metaphorische Sprache kann bei einem Volk im Gebrauch bleiben, nachdem es längst über die primitive Verständnisstufe hinaus ist. Bis zum heutigen Tag brauchen wir, ohne dadurch irre geleitet zu werden, einen Wörterschatz voll Anthropomorphismen: wir sprechen von Gott in derselben Sprache, deren sich die ersten hebräischen Schriften bedienen. Solche Ausdrücke in strikt wörtlichem Sinn zu nehmen und zu behaupten, daß die Hebräer sie in solchem nahmen, heißt die einfachsten Sprachgesetze ignorieren und den Fortschritt der Reflexion außer acht lassen. Gewiß erwartet niemand in der vorprophetischen Periode die Abstraktionen und Allgemeinheiten moderner Religionsphilosophie zu finden. Die besten der Propheten bewegten sich nie in dieser Richtung, man kann von ihrer Gottesauffassung sagen, daß sie nicht sowohl durch ihr Nachdenken gefunden, als intuitiv von ihnen ergriffen wurde, und sie waren es zufrieden, dieselben Ausdrücke anzuwenden, welche von alters her Männer gebrauchten, die sich noch nicht zu ihren erhabenen Anschauungen emporgeschwungen hatten. Stade hätte bemerken sollen, daß er sein eigenes Argument widerlegte, als er sich auf Ezechiels Glauben bezog, Gott habe den Tempel vor Jerusalems Zerstörung verlassen. Oder würde er z. B. aus den

Worten eines exilischen Psalms (Ps. 137, 4): „Wie soll ich Jahavehs Lied singen im fremden Lande?“ schließen, daß sogar damals in jener späten Zeit Israel seinen Nationalgott in die Grenzen Palästinas eingeschlossen wähnte? Wenn Israels Propheten sich je zu der Auffassung erhoben haben, daß Gott allgegenwärtig, geistig, einzigartig ist, so war das zu Ezechiels Zeit, in der Gefangenschaft. Wenn man diesem Propheten die unreife Idee unterschiebt, welche vorprophetische Männer gehabt haben sollen, daß die Gottheit in einem gewissen Heiligtum in dem von uns geschilderten, begrenzten Sinn wohne, so wird die ganze Schlußfolgerung ad absurdum geführt und der Nachweis einer Entwicklung unmöglich gemacht.

Es ist unzweifelhaft wahr, daß für Alt-Israel gewisse Orte heiliger waren als andere, und es unterliegt keinem Zweifel, daß von der unwissenden, fleischlich gesinnten Menge gewissen Stätten und Dingen eine abergläubische Ehrfurcht gezollt wurde. Aber wir wollen nicht dem Aberglauben des gemeinen Volkes nachfragen, sondern der Wahrheit, welche den Lehrern und Führern des Volkes geoffenbart worden war. Auch wir haben eine gewisse Ehrfurcht für Orte mit großen historischen oder religiösen Erinnerungen noch nicht verloren, und was Stade die Priestertradition nennt, kann unter obwaltenden Umständen ein ebenso wahrer Bericht sein, wie der, den er gibt. Ein Volk, das nach Stades eigenem Zugeständnis schon die Kenntnis eines allgegenwärtigen Gottes hatte, der allenthalben helfen kann, mußte ohne Zweifel mit besonderer Ehrfurcht auf solche Orte blicken, die der Schauplatz wichtiger Ereignisse oder auffallender göttlicher Machtentfaltungen waren, und dies an sich kann und darf nicht getadelt werden. Indessen ist der Übergang von frommer Erinnerung und Ehrfurcht zu abergläubischer Anschauung bei einem nicht reflektierenden Volk sehr leicht, und dieselben biblischen Schriftsteller, die uns die Ereignisse berichten, welche gewisse Orte heiligten, erzählen uns ebenfalls, wie diese gleichen Orte die Hauptstätten des Götzendienstes wurden. Hätten die Propheten gewußt, daß die Anbeter Jahavehs nur alte heidnische Altäre sich aneigneten,

so würden sie nicht unterlassen haben, das zu erwähnen. Sie geben auch nicht die geringste Andeutung, daß die heiligen Stätten der Hebräer deshalb als solche betrachtet wurden, weil sie ursprünglich die Begräbnisplätze von hebräischen oder kanaanitischen Helden waren, obgleich diese Tatsache, wenn sie überhaupt existierte, kaum ohne Spuren in der Volkserinnerung geblieben sein konnte.

Stade legt auch ein großes Gewicht auf die heilige Scheu, die den Israeliten beim Donner, der Stimme Gottes, ergriff, und auf die Wichtigkeit, die er den Träumen beimaß u. s. f. Das alles sind ihm Zeichen eines ursprünglichen Naturdienstes. Aber wenn wir auch hier wieder die notwendige Unvollkommenheit der Sprache in Betracht ziehen, um religiöse Begriffe auszudrücken, wenn wir annehmen, daß Menschen mit einfach gläubigen Herzen sich einer Sprache von sehr kindlichem Charakter bedienten, so ist doch zu beachten, daß die Gefühle, von denen er spricht, mit der allergeistigsten Auffassung Gottes vereinbar sind. Der Aberglaube aber, der sich in den volkstümlichsten Anschauungen Israels ausspricht, übersteigt denjenigen nicht, den man in christlichen Jahrhunderten findet. Wenn die alten Israeliten in der Überzeugung, daß der Gott, den sie anriefen, die Naturwelt ebenso gut wie die Menschenwelt beherrsche, seine Stimme im Donner hörten und vor seiner Gegenwart im Gewitter zitterten, — warum sollten wir dies einen alten Glauben an einen Naturgott nennen? Ist es nicht ganz so verständig, es einen angeborenen Glauben an einen Gott der Natur zu heißen? Es gibt nicht wenige, die an einen solchen Gott glauben, obwohl Renan uns gern davon überzeugen möchte, daß solch ein Gott eine Einbildung sei. Wenn sie des weiteren seine Gegenwart und Nähe besonders in der Stille der Nacht fühlten, und seinen Umgang mit ihrem Geist in Träumen wahrnahmen, so ist es gerade so vernünftig, diese Überzeugung als einen Teil des menschlichen Bewußtseins von der engen Verwandtschaft mit dem Unsichtbaren anzusehen, als dieselbe als Überreste des Glaubens zu betrachten, daß jeder Busch oder Baum oder Stein eine Gottheit beherberge. Ich glaube, es wird jetzt von den nüchternsten Anthropologen zu-

gegeben, daß auch die niedrigsten Formen des Fetischdienstes auf der Erkenntnis des menschlichen Geistes beruhen, daß es über dem Menschen und der Natur einen Geist gibt, und daß das Vorhandensein roher Anschauungen oder abergläubischer Gebräuche mitten in einem gewissen Zeitalter noch durchaus nicht den Schlüssel zum Verständnis des ganzen Zeitalters gibt. Christliche Länder sind das beste Feld zum Studium des rohesten und gröbsten Aberglaubens. Und wenn gesagt werden sollte, daß dies die Spuren eines älteren naturalistischen Glaubens sind, so erhebt sich die Frage: Wie alt müssen sie sein, wenn achtzehn Jahrhunderte christlicher Zivilisation sie nicht ausgerottet haben? Der Hauptpunkt ist: Ihre Existenz schließt nicht aus, daß ein reinerer Glaube, eine weniger abergläubische Religion zu einer früheren Zeit gelehrt und anerkannt worden ist.

Angesichts alles dessen, was über die niedrige Stufe der vorprophetischen Religion in Israel gesagt wird, ist unser Argument folgendes: Bis zum Ende der nationalen Existenz Israels finden wir, daß ein Kampf geführt wird zwischen einer geistigen Religion und sehr sinnlichen Auffassungen, und bei dem ersten Erscheinen der geschriebenen Prophetie finden wir das Gleiche, verbunden mit Tadel der fleischlich Gesinnten, die den höheren Glauben verlassen haben. Deshalb kann der Kampf schon in einer viel früheren Periode stattgefunden haben. Jedenfalls ist es noch nicht bewiesen, daß er mit den Propheten begann, deren Schriften bis zu uns gelangt sind. Ich glaube, eine vorurteilsfreie Betrachtung des ganzen Tatbestandes wird zu dem Schluß führen, daß, wie einerseits enge und sinnliche Anschauungen sowohl von Propheten als von Geschichtsschreibern bezeugt werden, so anderseits Geschichte und Prophetie gleicherweise unverständlich sind, wenn nicht zugleich das Dasein eines besseren und reineren Glaubens angenommen wird.

Schließlich haben wir, wie mir scheint, ein sicheres Verfahren, um die Schlüsse zu prüfen, welche aus dieser unsicheren Methode gezogen werden. Wenn diese animistischen und fetischistischen Vorstellungen sich bis zur Zeit des Jahwisten hinaus-

zogen und sich in seinen Geschichten verkörperten, so müßten wir klare Anzeichen davon in andern Schriften finden, die ungefähr derselben Periode angehören, und müßten imstande sein, sie an Angaben von entscheidenderem Charakter zu prüfen. Die kritischen Schriftsteller lassen uns freilich nicht viel Spielraum in unserer Auswahl der Autoritäten. Doch haben wir einige unbezweifelte Erzeugnisse, welche annähernd der Zeit entstammen, da diese Naturauffassungen vorherrschend gewesen sein sollen, und wenn wir in ihnen eine Sprech- und Denkweise finden, welche der Theorie entgegensteht, so sind wir berechtigt, dem Höheren vor dem Niedrigeren den Vorrang zu geben, und den biblischen Bericht anzunehmen, welcher uns sagt, daß zu der bewußten Zeit eine Kenntnis viel höherer Art erlangt war. Nehmen wir das Lied der Deborah selbst. Nicht nur unterstützt es die moderne Auffassung in keiner Weise, wenn man nämlich nicht die erhabene, poetische Diktion in nackte Prosa verwandelt, sondern der ganze Ton desselben zeigt, daß die Stämme damals eine viel würdigere Auffassung ihres Volksgottes hatten. — Nach den modernen Kritikern soll kaum *ein* Psalm von David herstammen, aber an einen derselben, den achtzehnten, dessen Doppelgänger wir in 2 Sam. 22 finden, appellieren sie oft, um die niedrige Stufe vorprophetischer Religion zu beweisen, und die meisten Kritiker sehen ihn als echt an. Dieser Psalm führt zum Teil, wie soeben bemerkt wurde, eine hohe bildliche und poetische Sprache (V. 7—17), deren man sich bemächtigt hat, um zu beweisen, daß damals, als dieser Psalm gedichtet wurde, Jahaveh als ein Naturgott angesehen wurde, der auf einem Cherub einherfuhr, Feuer und Dampf aus seiner Nase blies, Blitze wie Pfeile von seinem Bogen schoß u. s. f. Aber dieser Psalm enthält ebenfalls Stellen in weniger poetischer und ganz unzweideutiger Sprache, und es ist doch wohl methodisch richtig, die dunkeln Stellen im Licht der klareren auszulegen. Wir möchten jeden nüchtern denkenden Menschen fragen, ob die Ausdrücke von V. 18 an mit der Theorie vereinbar sind, die wir betrachten. Ohne Schwierigkeit sehen wir hier den Standpunkt des Verfassers: Gottes Wege sind ohne Wandel, die Reden

des Herrn sind durchläutert. Er ist ein Schild allen, die ihm vertrauen. Denn wo ist ein Gott ohne Jahaveh, oder ein Hort ohne unser Gott? (V. 31. 32.) Solche Ausdrücke können nicht heruntergestimmt werden zum Glauben an einen bloßen Gewitter-Gott; im Gegenteil: jene anderen hochpoetischen Ausdrücke müssen in Harmonie mit dieser bildlosen Redeweise gebracht werden, und deshalb können sie keine Beweise eines animistischen und fetischistischen Charakters der religiösen Auffassung der Zeit sein.

Dann haben wir die Bücher der ersten Schriftpropheten Amos und Hosea, und Stade versucht es in der Tat, ein Argument für seine Theorie auf Angaben dieser Propheten zu gründen, obwohl er ihr Zeugnis von einem reineren Glauben zu früher Zeit positiv verwirft. Und was schöpft er für ein Argument aus Amos? Der Prophet spricht vom „Gott von Dan" und vom „Gott von Berseba" (8, 14); das zeige, daß es zur anerkannten Religion jener Zeit gehört habe, die Gottheit als in verschiedenen Mittelpunkten lokalisiert anzusehen. Nun beachte man, daß Amos in der zitierten Stelle diejenigen, die solche Ausdrücke brauchen, als Abtrünnige tadelt, und ohne Zweifel dartut, daß die volkstümliche Auffassung ein Unrecht war; aber er läßt nirgends merken, daß diese Verirrung die allgemein anerkannte Religion darstellte. Und dann, was die Propheten betrifft, welche die lokalisierende Tendenz auf Jahaveh übertragen und seine Residenz auf Jerusalem beschränkt haben sollen, so möchten wir jeden mit gesundem Verstand begabten Menschen fragen, ob der Prophet, der sein Buch mit den Worten eröffnet: „Jahaveh wird aus Zion brüllen und seine Stimme aus Jerusalem hören lassen" (Amos 1, 2), und der Jahaveh das Herausführen der Philister aus Kaphtor und der Syrer aus Kir ebensogut zuschreibt, wie das der Israeliten aus Ägypten, — ob dieser Prophet sich wirklich Jahaveh gedacht hat als in einer Lade im Tempel eingeschlossen oder auch auf Jerusalem als Wohnstätte beschränkt? Oder ob der Prophet Jesaja, welcher Jahaveh sah, sitzend auf einem hohen und erhabenen Stuhl und seinen Saum den Tempel

füllend (Jes. 6, 1), sich nicht über eine leiblich begrenzte Auffassung von Israels Gott emporgeschwungen hatte?

Da nun die höheren Ansichten in den ausdrücklichen Worten der biblischen Schriftsteller niedergelegt sind, während die niedrigeren nur von zweifelhaften Ausdrücken oder Metaphern hergeleitet werden, so muß eine nüchterne Kritik die von Stade gezogenen Schlußfolgerungen verwerfen. Des weitern: wenn Stade die allerprimitivsten Anschauungen dicht neben den allerentwickeltsten Ideen findet, so möchte man wohl fragen, welchen Wert all diese kritischen Forschungen haben, welche vorgeben, die zusammengehörenden Teile unserer Dokumente trennen und den verschiedenen Elementen verschiedene Perioden anweisen zu können auf Grund der Entwicklung des Gedankens, welchen sie darlegen? Sogar wenn wir als erwiesen annehmen wollten, daß diese Vorstellungen animistischer und fetischistischer Art in der jahvistischen Quelle sich nachweisen lassen, so müßte sich, da sie von der Auffassung der Schriftpropheten so stark abweichen, für die Kritik die Folgerung ergeben, daß diese jahvistischen Geschichten viel älter seien, als das achte Jahrhundert. Gestützt auf den höheren oder niedrigeren Ton, in welchem von Jahaveh gesprochen wird, glaubt Stade behaupten zu dürfen, daß die Geschichten der Patriarchen mit ihrem milderen Aussehen späteren Datums seien, als die des Buches der Richter. Wie viel früher nach seiner eigenen Schlußfolgerung, müßten doch beide sein, als die Schriften von Amos und Hosea!

IX.

Vorprophetische Religion. Fortsetzung: Sichtbare Darstellungen der Gottheit.

Wir haben zunächst die Instanzen zu prüfen, welche beweisen sollen, daß die Israeliten, wie ihre Nachbarvölker, die Gewohnheit hatten, sichtbare Darstellungen ihres Nationalgottes anzufertigen und es nicht als eine Abirrung von ihrem väterlichen Glauben

ansahen, wenn sie dies taten. Bei diesem Nachweis wird besonderes Gewicht gelegt auf Tatsachen wie die Übung des Kälberdienstes, den Gebrauch und die Verehrung des Ephod und verschiedene aus den prophetischen und geschichtlichen Schriften gezogene Erwägungen.

I. Über den Kälberdienst sagt Kuenen zuversichtlich: „Jahveh wurde unter der Gestalt eines jungen Stiers verehrt: Es kann nicht bezweifelt werden, daß der Stierdienst wirklich der Jahvehdienst war."[1]) Der Bericht über die Herstellung des goldenen Kalbes in der Wüste (Exod. 32, 8. 23) und die Errichtung der Kälber im nördlichen Königreich (1 Kön. 12, 28) zeigt deutlich genug, daß etwas in dieser Form des Gottesdienstes war, was das religiöse Gefühl der Volksmasse nicht nur nicht verletzte, sondern sich derselben sogar als passend und rechtmäßig empfahl. Die Frage ist: Gehörte diese Form zu ihrem väterlichen Glauben und Kultus so sehr, daß die Hüter der wahren Jahaveh-Überlieferung darin keinen Abfall vom Ernst jener Religion sahen? Um zu einer Lösung dieser Frage zu kommen, müssen wir untersuchen, a) aus welcher Quelle der Kälberdienst stammte — das will sagen, ob er ein Überbleibsel alten vormosaischen oder sogar vorabrahamischen Aberglaubens ist, der in späterer Zeit wieder aufschoß, oder ob er mit dem israelitischen Glauben Hand in Hand ging und einen Teil desselben bildete, oder endlich ob er aus der Religion irgend eines andern Volkes entlehnt und der eigenen Religion einverleibt wurde; und b) ob er von denen förmlich gebilligt oder doch nicht verworfen wurde, welche sich in besonderer Weise als treue Vertreter der Jahaveh-Religion hinstellten.

a) Was den Ursprung des Kälberdienstes betrifft, läßt sich vieles zu Gunsten der Ansicht sagen, daß die Israeliten damit in Ägypten vertraut wurden und ihn als ein Erbstück der Entartung aus diesem Lande mit sich nahmen. Die Schriftsteller des Alten Testaments sagen uns wenigstens, daß er gleich nach dem Auszug aus Ägypten auftauchte und daß Jerobeam I, der

[1]) Religion of Israel I, p. 235.

ihn im nördlichen Königreich einrichtete, einige Zeit in Ägypten gelebt hatte und in dem Pharao seiner Zeit einen Beschützer besaß. Überdies finden wir noch zur Zeit Ezechiels die feste Überlieferung einer frühen Befleckung des israelitischen Glaubens durch den Aberglauben Ägyptens. An verschiedenen Stellen spricht der Prophet von dem unseligen Einfluß, den die Götzenbilder Ägyptens zur Zeit des Auszugs auf Israel gehabt hätten, und von den Abgöttereien in Ägypten, die von der Nation in ihrer Jugend begangen worden seien (23, 3. 8. 19. 21). Auf dieselbe Weise werden in der Abschiedsrede Josuas die Götter, welchen ihre Väter jenseits des Stromes dienten, mit denen zusammengestellt, welche sie in Ägypten verehrten, als Verunreinigungen, welche entfernt werden müßten (Jos. 24, 14). Es ist wahr, daß an diesen Stellen der Kälber- oder Stierdienst nicht ausdrücklich genannt wird; aber wenn man sich erinnert, daß die Stadt On, in welcher der Stier Mnevis verehrt wurde, in Gosen oder an dessen Grenze lag,[1]) so ist das Zusammentreffen der Erscheinung des Kälberdienstes sogleich nach dem Auszug mit diesen Beziehungen zu ägyptischer Abgötterei sehr auffallend und gibt zu denken. Nun ist aber gegen diese Annahme der einleuchtende Einwurf zu machen, es sei nicht wahrscheinlich, daß ein Volk, welches soeben von den Fesseln eines fremden Joches befreit worden, als Symbol des Gottes, der es erlöste, gerade das Bild des Gottes seiner Bedrücker erwähle. Überdies trugen zwar die Ägypter Stierbilder in ihren heiligen Prozessionen herum, doch waren der Gegenstand ihrer Verehrung lebendige Stiere, z. B. Apis. Die Schwierigkeit ist in der Tat so groß, daß wir eher darauf angewiesen sind, zu glauben, daß das Kalb, was immer es für Israel gewesen sein mag, nicht das Symbol irgend einer ägyptischen Gottheit war, sondern von dem in Ägypten religiös entarteten Volk als unterscheidendes Symbol seines eigenen Gottes erwählt wurde. Sein langer Aufenthalt unter einem Volk, dessen religiöser Dienst so überladen war von Symbolen und Bildwerken,

[1]) Ebers in Riehms Bibl. Handwörterbuch, Art. On und Gosen.

konnte nicht ohne Wirkung nach dieser Richtung hin bleiben; gerade wie sich im Gottesdienst und andern Gesetzen der Hebräer sehr auffallende Ähnlichkeiten mit den Gebräuchen der Ägypter finden, z. B. im Urim und Thummim. Die Bereitwilligkeit, ja die Gier, mit welcher das Volk in der Wüste das goldene Kalb als Symbol des Gottes annahm, der sie aus Ägypten gebracht hatte, die Leichtigkeit, mit welcher der Kälberdienst durch Jerobeam eingeführt wurde, und die Tatsache, daß in beiden Fällen ein Kalb oder junger Stier als Symbol angenommen wurde, bestimmen einige, anzunehmen, daß eine tiefere Wurzel hier vorhanden war. Das goldene Kalb in der Wüste könnte kaum ein plötzlicher Einfall gewesen sein, und wir müssen entweder annehmen, Israel sei durch und durch von ägyptischen, abgöttischen Ideen durchdrungen gewesen, oder es habe so zu sagen im eignen Blut eine Neigung nach dieser Seite hin gehabt.

Es ist noch schwerer, Jerobeams Schritt als eine einfache Nachahmung des ägyptischen Kultus zu erklären. Er konnte sich doch wohl kaum auf Aarons Handlung als Präzedenz-Fall berufen, obschon allerdings der Erzähler ihn dieselbe Sprache führen läßt, wie das Volk in der Wüste (vgl. Exod. 32, 4—8 mit 1 Kön. 12, 28). Auch konnte sich seine Handlungsweise der Annahme des Volkes schwerlich empfehlen, welches sich solche sichtbare Darstellungen der Gottheit abgewöhnt hatte. Daher glauben einige der nüchternen Kritiker neuerer Zeit,[1]) daß die Darstellung der Gottheit in dieser Form ein *alt-hebräischer* Gedanke war, oder eine jener Ideen, welche die Hebräer mit ihren semitischen Verwandten und andern Nationen gemein hatten. Gegen diese Ansicht mag ausgesprochen werden, daß in den Geschichten Abrahams und der andern Patriarchen keine Anspielung auf Kalb- oder Stierdienst als überlebende Elemente der vorabrahamischen Religion gemacht wird, obschon Theraphim (Hausgötter) genannt werden, die in der Familie Jakobs blieben. Jedoch weil Abraham dargestellt wird

[1]) Siehe ihre Namen bei Ed. König, Hauptprobleme der israelit. Religionsgeschichte. S. 57.

als aus einem abgöttischen Lande kommend, weil symbolische Verwendung der Stiergestalt in Assyrien allgemein war und weil die Israeliten diese Abbildungsweise so leicht annahmen, spricht viel dafür, daß dieselbe auf einer alten angestammten Auffassung beruht.

Wir dürfen die Tatsache nicht vergessen, daß im menschlichen Geist immer ein eifriges Verlangen nach sichtbaren Gestaltungen sich regt, wenn es gilt, religiöse Empfindungen auszusprechen; und die Geschichte zeigt, daß dieser Hang mit der Annahme oder sogar mit der bleibenden Erkenntnis rein geistiger Wahrheit nicht verschwindet. Wir brauchen über die Israeliten nicht allzu erstaunt zu sein, wenn sie diesen Hang bekunden, oder sie einer krassen, materialistischen Abgötterei zu beschuldigen, weil sie so handelten. Sie wünschten, wollen wir annehmen, eine sichtbare Darstellung von Kraft zu haben und sie konnten die abstrakte Idee von abir „mächtig" nicht in einer einleuchtenderen Weise darstellen als unter einem Bilde des abbir, des kraftvollen Stiers. Daß es das Bild eines Stiers und nicht eines menschlichen Wesens war, obschon sie die ausgeprägteste, anthropomorphische Sprache brauchten, wenn sie von Gott redeten, ist mir ein starker Beweis davon, daß das Kalb oder der Stier nicht ein wirkliches Abbild, sondern ein bloßes Symbol Gottes sein sollte. Beweist nicht in der Tat das Herstellen solcher Bilder, die der Gestalt, unter welcher man sich die Gottheit denkt, so unähnlich als möglich sind, daß der anfängliche Impuls zum Bildnismachen auf einer geistigeren Erkenntnis der Gottheit beruht? Erst wenn die große Masse des unwissenden Volkes an den Formen hangen bleibt, wird das Bildnis ein Zauber oder sogar ein Gott. Baudissin sagt:[1]) „Wie im Alten Testament die Großen und Mächtigen der Erde vielfach unter dem Bilde von Stieren dargestellt werden, und insbesondere das Stierhorn Bild ist für die Kraft, so wird das letztere Bild auch zur Darstellung der göttlichen Kraft und des von ihr ausgehenden Heiles nicht verschmäht;"

[1]) Prot. Realencyklopädie 3. Aufl. IX, S. 706, 33.

und diese Erwägung mag wenigstens einigermaßen erklären, was für Vorstellungen in den Herzen des gemeinen Volkes denen entgegenkamen, die den Kälberdienst einführten.[1])

Diese Ansicht weicht indessen weit von derjenigen ab, welche einige der fortgeschritteneren Kritiker aufgestellt haben — nämlich daß der Kälber- oder Stierdienst einen Teil der autorisierten, mosaischen Jahavehreligion ausmachte. In den Annahmen, daß der Kälberdienst aus Ägypten entlehnt war, oder daß er auf einer ursprünglichen, angestammten Neigung beruhte, finden wir keinen Widerspruch mit der biblischen Theorie, welche die Abgötterei in Ägypten nachweist und auch erklärt, daß die „Väter" Israels vor Abraham andern Göttern dienten. Aber die Idee, daß der Kälberdienst wirklich ein Teil des echten Jahavehdienstes oder mit diesem identisch sei, ist der Ansicht der Propheten und Geschichtsschreiber ganz entgegengesetzt. Wir müssen daher genauer betrachten, was sie beansprucht.

b) Wir werden gleich jene förmlichen Aussagen prophetischer Schriftsteller betrachten, die zur Unterstützung dieses Lehrsatzes angerufen werden. Vorher wenden wir uns noch den aus der Geschichte gezogenen Erwägungen zu, welche ihn verbürgen sollen. Vatkes allgemeine Beweisführung ist diese: Mose habe Israel nicht verboten, Jahaveh in sichtbarer Gestalt darzustellen, weil sogar die Bundeslade mit ihren Cherubim zu solchen sichtbaren Darstellungen habe führen müssen; weil ferner das Verbot der Bilder im Dekalog ein späterer Auswuchs der Polemik gegen Bilderdienst, ein Resultat der allmählichen und späteren Erfassung des geistigen Wesens Gottes sei, und weil die widerstandslose Annahme von Idolen, welche wir sogar in späteren Zeiten finden, beweisen, daß Mose sie niemals könne verboten haben.[2]) Kuenen spricht sich sehr ähnlich aus:[3]) „Die Priester und Anbeter des goldenen Stieres, sagt er, meinten, daß sie Jahaveh selber anbeteten. Auch Jerobeam I, der Gründer der Tempel

[1]) So König, Hauptprobleme S. 58.

[2]) Vatke, Bibl. Theologie, S. 233—235, 266—272, 398, 403, 483.

[3]) Religion of Israel I, p. 235.

von Dan und Bethel, nennt das von ihm gemachte Bild „dein (Israels) Gott, welcher dich aus Ägypten geführt hat;" wäre es möglich gewesen, den goldenen Stier als ein Symbol einer andern Gottheit auszulegen, so hätte der Erzähler, der uns diese Einzelheiten mitteilt, ihn nicht als eine Darstellung Jahavehs beschrieben." Dann sagt er, nachdem er die Idee, daß der Kälberdienst aus Ägypten entlehnt wurde, verworfen hat:[1] „Es ist viel rationeller anzunehmen, daß die zehn Stämme, welche sich gegen Salomos Erpressungen und seinen Hang zu fremden Sitten und Gebräuchen auflehnten, einen unverfälscht nationalen und alt-israelitischen Gottesdienst einführten. Aus diesem Grunde ist sehr wahrscheinlich, daß Jahaveh schon zur Richterzeit unter derselben Gestalt verehrt wurde."[2] Er beruft sich sodann auf die Symbole in und um den Tempel, welche „uns an den Kälberdienst erinnern und offenbar damit verwandt sind," die vier Hörner des großen Altars und die zwölf Rinder, die das eherne Meer oder Handbecken tragen. Anderswo[3] macht auch er die Annahme, daß Jahaveh selbst in der Bundeslade gegenwärtig war, als Beweis dafür geltend, daß er als sinnlich wahrnehmbar betrachtet wurde. Er teilt auch Vatkes Ansicht, daß das Verbot des Bilderdienstes im Dekalog ungeschickt zwischeneintrete,[4] indem es den Text unterbreche und sich dadurch als späteren Zusatz erweise. Zur Bestätigung weist er auch auf die Errichtung der ehernen Schlange, welche bis zu den Tagen Hiskias hinab angebetet wurde.

Aber alle diese Erwägungen sind seltsam ungeeignet, die gewichtigen Folgerungen zu tragen, die auf sie gegründet werden. Die Cherubim werden, was immer sie gewesen sein mögen, niemals als Darstellungen Jahavehs angeführt, welcher vielmehr „über ihnen thront." Und daß Israel geglaubt haben soll, die Gottheit wohne in der Bundeslade, ist eine jener unsicheren Über-

[1] Religion of Israel I, p. 236.
[2] So auch Duhm, Theologie d. Propheten, S. 47. Anm. 4.
[3] Religion of Israel I, p. 233.
[4] Ebenda p. 287.

tragungen aus einem alten, supponierten, animistischen Glauben, welche nicht durch irgend ein positives Zeugnis beglaubigt sind, das aus den Urkunden geschöpft werden könnte. Was das Verbot des Bilderdienstes im zweiten Gebot betrifft, so konnte dasselbe einem Gesetzgeber in Moses Stellung sehr leicht in den Sinn kommen beim Blick auf die abgöttischen Sitten der heidnischen Nationen, und Kuenen sogar wird kaum leugnen, daß Mose die Erkenntnis eines geistigen Gottes erlangt hatte. Denn nachdem er an einer Stelle ausgesprochen hat, daß Mose die etwas sinnlichen Vorstellungen, die sich an die Bundeslade knüpften, geteilt haben möge, sagt er:[1]) „Wenn Mose glaubte, daß die Bundeslade Jahvehs Wohnung war, und deshalb die üblichen Opfer vor derselben brachte, dann errichtete er gewißlich kein Bildnis Jahvehs, und noch viel weniger befahl er den Gebrauch eines solchen. Wir sind geneigt, einen Schritt weiter zu gehen. Können wir nicht aus der Tatsache, daß Mose der Bundeslade eine solche Wichtigkeit beimaß, schließen, daß die Bildnisse Jahvehs nicht völlig mit seiner Auffassung von Jahvehs Wesen und Charakter übereinstimmten? Wenn er wirklich einen tiefen Eindruck von Jahvehs Majestät empfangen hatte und von dem großen Unterschied zwischen ihm und den ‚andern Göttern', ist es dann nicht außerordentlich natürlich, daß er nicht gänzlich befriedigt sein konnte von dem Bildnis eines Stiers, welches mit dem gewöhnlichen Naturdienst eng verknüpft war und die Menschen immer wieder verführte, in denselben zu versinken? Der Schluß liegt nahe: Mose verbot den Gebrauch der Jahveh-Bilder nicht bestimmt und ausdrücklich. Aber noch weniger befürwortete er ihn. Er stellte sich ihm sogar indirekt entgegen, indem er die Bundeslade errichtete, damit sie Israels Zentral-Heiligtum sei. Das Verbot, ‚du sollst dir kein gegrabenes Bildnis machen', war nicht von ihm erlassen, sondern zu einer viel späteren Zeit, obschon es im Einklang mit seinem Geist gegeben wurde."

Man sollte meinen, damit wäre reichlich eingeräumt, daß

[1]) Religion of Israel I, p. 289.

der Bilderdienst nicht mosaischen Ursprungs sei und daher keinen Teil der unverfälschten Jahaveh-Religion ausmache. Auf die eherne Schlange legt Kuenen selbst nicht viel Gewicht, denn nach seiner Ansicht kann diese Geschichte nicht als historisch angenommen werden, und sogar, wenn ihr die Israeliten Verehrung zollten, beweist dies nicht, daß Mose, falls er sie gemacht hat, sie zu diesem Zwecke errichtete. Die Verweisung auf die Symbole des Tempels ist auch nicht Ausschlag gebend; denn ihr steht eine gewichtige Tatsache gegenüber, welche für den entgegengesetzten Schluß spricht. Auch Vatke und Gramberg geben zu, daß ein großer Charakterzug, der den Gottesdienst Jerusalems von dem des nördlichen Königreichs unterschied, darin bestand, daß sich im Tempel keinerlei Bildnis Jahavehs befand. Diese Tatsache ist um so bedeutungsvoller, da so viel Symbolismus da war, was jenem oben von Kuenen zugegebenen Punkt, daß Mose den Bilderdienst nicht beförderte, ein besonderes Gewicht verleiht. Kuenen konstatiert,[1]) daß die Bundeslade da stand, wo ein Bildnis Jahves hätte stehen sollen, aber er sagt: „Es steht nirgends, daß Jahveh unter irgend einer sichtbaren Gestalt im Tempel Jerusalems angebetet wurde, es ist viel wahrscheinlicher, daß vom ersten Anfang an dieser Tempel dem Dienst des unsichtbaren Jahveh geweiht war.[2]) Er möchte aber herausfinden, daß solche Bilder an andern Stätten, wo Jahaveh angebetet wurde, existierten. „Dieselben Propheten, sagt er, deren Klagen über die heidnischen Gebräuche ihrer Landsleute wir soeben betrachtet haben, bezeugen zugleich die Tatsache, daß Jahveh allgemein verehrt und ihm gedient wurde. So ist es sehr möglich und sogar wahrscheinlich, daß einige dieser gegrabenen Bildnisse, deren Gebrauch beklagt wird, Bildnisse Jahvehs waren.“ [3]) Wellhausen glaubt, daß Bilder der Gottheit in Jerusalem, Bethel und Dan aufgestellt waren und sogar an jedem Ort, wo ein Gotteshaus sich befand. In diesem Punkt folgen sie Vatke nach, der aus Jes. 2, 8

[1]) Religion of Israel I, p. 236.
[2]) Ebenda p. 80.
[3]) Ebenda p. 80.

schloß,[1]) daß, wenn das Land Juda voll Götzenbilder war, die Götzendiener den größten oder einen der größten ihrer Götter, Jahaveh selbst, auf ihrer Liste nicht übergehen durften. Dies ist eine bloße Vermutung, jedes Beweises bar, und der auffallenden Tatsache des bildlosen Tempels gegenüber im höchsten Grade unwahrscheinlich. Nach Vatkes Erwägungen hätten wir eher geschlossen, daß, wenn Jahaveh durch ein Bildnis in lokalen Heiligtümern dargestellt werden durfte, er a fortiori im Tempel so dargestellt werden mußte. Nur spricht gegen diese Behauptung wie gegen viele ähnliche der Tatbestand.[2])

Aber man sagt uns, es gebe bestimmte, positive Beweise dafür, daß ein Jahavehdienst mit sichtbaren Bildnissen allgemein und von den höchsten Autoritäten anerkannt war. Prüfen wir dieselben. Daß wir in den „Legenden" über Elia und Elisa keine Polemik gegen den Kälberdienst des nördlichen Königreichs angeführt finden, wird von den modernen Kritikern als Anzeichen dafür angesehen, daß diese Propheten ihn nicht als mit der wahren Jahaveh-Religion unverträglich ansahen. Die Worte Ahias, des Siloniten, welchen der Verfasser des Königbuchs Jerobeam anklagen läßt, daß er „andere Götter und gegossene Bilder mache" (1 Kön. 14, 9) sollen pragmatischer Aufputz einer späteren Zeit sein, und der Fluch des ungenannten Propheten, der im selben Buch erzählt wird (13, 1 ff.) wird ebenso leichthin beseitigt. Lassen wir jedoch diese Verweisungen fallen, da sie in einem Buch enthalten sind, das lang nach der Zeit, auf welche wir uns beschränken, geschrieben wurde; halten wir dagegen das Zugeständnis Vatkes fest, daß die „Legenden" von den Propheten Elia und Elisa verhältnismäßig korrekt seien. Nun muß zugegeben werden, daß die Abwesenheit jeder Polemik gegen die Kälber ein sehr auffallender Umstand ist, da solche Polemik ein hervorragendes und beständiges Element der prophetischen Predigt

[1]) Bibl. Theologie. S. 483. Gerade nach Jes. 2, 8 sind aber alle Götzenbilder importierte Ware! O.

[2]) Vgl. dafür auch Baudissin a. a. O. S. 713, 5: „In Juda hat offenbar der Stierdienst niemals eine Stätte gefunden."

bildete.[1]) Aber erstens gab es viele Mißbräuche im nördlichen Königreich, über welche wir von Elia und Elisa nichts hören. Sodann ist gewißlich merkwürdig, daß wir keinen dieser Propheten in Bethel oder Dan, den Sitzen des Kälberdienstes, finden, wo wir sie erwarten müßten, wenn sie dieselben als die Stätten des wahren Jahavehdienstes ihrer Zeit betrachtet hätten. Die Tatsache, daß sie von diesen Orten fern blieben, indem sie vielleicht anderswo, wie viele angenommen haben, Mittelpunkte religiöser Tätigkeit gründeten, wo sich die fromm Gesinnten ihrer Nation sammeln und von der überhandnehmenden Befleckung rein erhalten konnten,[2]) spricht gegen die Idee, daß sie den Gottesdienst in Jerobeams Heiligtümern als unverfälscht ansahen. Und vor allem hatten diese Propheten eine viel dringlichere Aufgabe zu erfüllen als den Kälberdienst zu bekämpfen. Dieser Dienst, so tief er gesunken war, nannte sich doch ein Jahavehdienst, und von Jerobeams Tagen an erinnerte er wenigstens in seiner Weise das Volk an seinen Nationalgott. Aber in den Tagen Ahabs und seiner Königin Isebel, als Elia auftrat, fragte man sich, ob Jahaveh oder dem phönizischen Baal die Anerkennung als Nationalgott gebühre. Auf diese große Frage warf sich Elia, und er suchte die ungeteilte Mithilfe jedes Israeliten dafür zu wecken. Als diese Gefahr beseitigt war, sehen wir seine Nachfolger ihre Blicke auf die Reinigung der Jahaveh-Religion richten, welche den Sieg gewonnen hatte. Diese beiden Krisen erinnern sehr an die, welche Europa während seiner Religionsgeschichte durchlief: — zuerst der Kampf darüber, ob Halbmond oder Kreuz das herrschende Symbol sein sollte, und dann die Reformation der Religion als Reinigung von ihren eigenen Mißbräuchen im sechzehnten Jahrhundert. Die ersten Schriftpropheten[3]) sehen wir

[1]) Vatke, Bibl. Theologie. S. 400 f.

[2]) Vgl. die Sabbatgemeinde Elisas auf Karmel 2 Kön. 4, 23; die zu ihm, nicht zum Heiligtum gebrachten Erstlinge 4, 42; und Elias Klage, die nichts von einer rechtmäßigen Priesterschaft zu Bethel weiß: „Ich bin allein übrig geblieben" 1 Kön. 19, 10. O.

[3]) Amos 4, 4; 5, 5; 7, 9; 8, 14; Hosea 8, 5; 13, 2.

den Kälberdienst ebenso kräftig anklagen, als Elia den Baalsdienst tadelte. Es wird sogar von den fortschrittlichsten Schriftstellern nicht geleugnet, daß wenigstens Hosea Stellung gegen den Kälberdienst nimmt, und seine Stellung ist in dieser Beziehung so scharf gezeichnet, daß moderne Kritiker auf den Busch schlagen — aber umsonst — nach einer angemessenen Erklärung dieses Fortschrittes gegenüber den nicht schreibenden sondern handelnden Propheten, die ihm direkt vorangehen. Alles, was sie im stand sind, zu vermuten, ist, daß im Lauf der Jahrhunderte, die auf Jerobeam I folgten, abgöttische Elemente in den ursprünglichen Jahaveh-Stier-Dienst aufgenommen wurden, wie das „Küssen" der Bilder, Hos. 13, 2; 1 Kön. 19, 18 — oder daß der Dienst Jahavehs und der der Götzen frei kombiniert worden waren.[1]) Diese Art der Schwierigkeit auszuweichen, ist vom gleichen Teig wie die Erklärung, warum Amos und Hosea Schriften hinterlassen haben, während keiner der Propheten vor ihnen etwas geschrieben habe, daß nämlich „im Lauf eines Jahrhunderts ein nicht schreibendes Zeitalter sich in ein literarisches verwandelt habe." Der Kontrast ist zu scharf, um auf diese Weise darüber hinwegzugleiten. Allein aus allem, was uns von Elia berichtet wird, können wir vernünftiger Weise schließen, daß, wenn er die Kälber nicht bekämpft, das darin seinen Grund hat, daß sein Kampf gegen viel Schlimmeres, als diese Form des Kultus gerichtet war.

Amos betreffend nehmen die modernen Schriftsteller eine sehr seltsame Stellung ein. Weil dieser Prophet nicht ausdrücklich den Kälberdienst straft, ist es als ausgemacht angenommen worden, daß er ebenfalls wie Elia nichts Böses darin sah. Dr. A. B. Davidson sagt, daß diese Ansicht so oft wiederholt worden ist,[2]) daß sie traditionell genannt werden könne; er beleuchtet deren Oberflächlichkeit folgendermaßen: „Es ist fraglich, ob diese Darstellung sich auch nur mit dem Wortlaut vereinigen

[1]) Siehe Vatke S. 401. Kuenen, Religion of Israel I, 78. Stade in seiner Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft 1883, S. 9.

[2]) Siehe Cheyne über Hosea in Cambridge Bible for Schools p. 31; Robertson Smith, Prophets p. 175; Stade, Geschichte I, S. 579.

läßt. Einige Stellen sind ihr schwer anzupassen, wie z. B. diese: ‚Wenn ich die Sünden Israels heimsuchen werde, will ich die Altäre zu Bethel heimsuchen und die Hörner des Altars abbrechen, daß sie zu Boden fallen sollen' (3, 14) oder die ironische Einladung: ‚Gehet nach Bethel und sündiget!' (4, 4) oder dies: ‚die da schwören bei dem Verbrechen Samarias (wahrscheinlich das Kalb von Bethel) und sprechen: ‚So wahr dein Gott lebt, o Dan,' sollen also fallen, daß sie nicht wieder aufstehen mögen' (8, 14), oder das malerische Bild der versammelten Anbeter im Tempel zu Bethel, welchen der Herr schlägt und über ihre Köpfe zusammenfallen läßt. Diese Stellen scheinen eine förmliche Verwerfung der Kälber in sich zu schließen. Man mag darüber verschiedener Ansicht sein; aber wenn des Propheten Sprache kein wörtlicher Protest gegen den Kälberdienst ist, liegt der Grund darin, daß sie noch viel mehr sagen will; es ist ein Protest, der tiefer geht als die Kälber und gegen etwas hinter denselben Liegendes gerichtet ist. Die Kälber und der ganze kirchliche Gottesdienst, wie er ausgeübt wurde, waren nur Symptome dessen, was dem Propheten Ärgernis gab, nämlich des Geistes dieses Gottesdienstes, des Sinnes der Anbeter, der Auffassung der Gottheit, welche sie im Gottesdienst bekundeten und welcher sie ihre Anbetung darbrachten." [1])

II. Wie verhält es sich nun mit dem Ephod? Man will beweisen, daß das Wort Ephod, neben seiner Verwendung zur Benennung des Brustkleides des Priesters, zugleich der Name eines Bildes war und daß ein solches Bild von Gideon in Ophra errichtet und ein anderes von David zum Gottesdienst verwendet wurde. Es ist gewiß auf den ersten Blick auffällig, wenn dasselbe Wort zwei so sehr verschiedene Dinge bezeichnen konnte und es ist wichtig, wo immer möglich zu bestimmen, welche der beiden Bedeutungen die ursprüngliche war und wie dasselbe Wort beiderlei Sinn bekommen konnte. Es gibt eine Stelle, (Jes. 30, 22) in welcher eine Ableitung des Wortes Ephod nicht

[1]) Expositor, third series V, p. 175.

auf das Kleid des Priesters, sondern auf einen Teil eines Bildes angewendet wird, und der Gebrauch dieses Wortes wird uns vielleicht auf den Sachverhalt führen. In jenem Vers lesen wir: „Ihr werdet besudeln den Überzug deiner silbernen Götzen und die Umkleidung (aphuddath) deines goldenen Gußbildes." Hier zeigt der Parallelismus, daß das fragliche Wort nicht das Bild selbst, sondern nur einen Teil davon bezeichnet und dem „Überzug" in der andern Hälfte des Verses entspricht. Wenn wir dieses Wort mit Umkleidung wiedergeben, wäre dies eine einleuchtende Ableitung von Ephod im Sinne von „Kleid" oder Rock. Eben diese Bedeutung hat dieses Wort Exod. 28, 8 (Umkleidung, Umgürtung); vgl. auch das Verbum Exod. 29, 5. Vatke [1]) bestreitet freilich, daß das Ephod ursprünglich und ausschließlich ein Teil der priesterlichen Kleidung war, da nach seiner Ansicht der ganze Bericht der Einrichtung des hohepriesterlichen Orakels einer späteren Zeit angehörte. Aber er muß selbst gestehen, daß das Tragen eines linnenen Ephod ausdrücklich in den Büchern Samuels erwähnt wird, wo wir finden, daß der Knabe Samuel (1 Sam. 2, 18), eine ganze Anzahl Priester in Nob (1 Sam. 22, 18) und — David, der kein Priester war (2 Sam. 6, 14), Ephode tragen. Es ist also in keiner der angeführten Stellen — nicht einmal bei Jesaja — das Wort für ein Bild als solches angewendet, obschon es für die Bedeckung stehen kann, die nach Art und vielleicht als Nachahmung der Pracht des priesterlichen Ephod über ein Bildnis gebreitet werden mochte.

Aber man sagt, das von Gideon in seiner Stadt Ophra errichtete Ephod könne nichts anderes als ein Bild gewesen sein; denn es sei aus dem vielen von den Midianitern erbeuteten Gold gemacht worden (Richt. 8, 27). Allerdings ist die Menge des dazu verwendeten Goldes (1700 Schekel) eine große; aber es scheint nach dieser Stelle, als ob auch die Purpurstoffe für das Ephod verwendet worden wären. Auch ist nicht

[1]) Bibl. Theologie S. 270 Anm.

gesagt, daß die ganze Masse bei der Ausführung gebraucht wurde. Jedenfalls handelte es sich um ein außergewöhnliches Prachtwerk mit kostbaren Zutaten. Daß Ephod ein Bild bedeute, erhellt daher keineswegs unwidersprechlich aus dieser Erzählung. Dieses kostbare Ephod mag über ein Bild gelegt worden sein; aber es war ein Ephod, und Ephod bedeutet, so weit uns der Sprachgebrauch unterrichtet, Kleid oder Bekleidung. Die nachfolgende Notiz, daß es ein Fallstrick wurde, kann natürlich als Bemerkung eines frommen Erzählers einer späteren Zeit genommen werden, aber es muß Wahrheit in seinen Worten liegen, daß Israel Hurerei (Abgötterei) damit trieb — nämlich daß man es als abgöttisches Orakel brauchte. Der Fallstrick mag in folgendem gelegen haben: Da das Ephod das Priesterkleid war, und der Priester, wenn er es trug, Weisungen über die Leitung des Volkes erteilte, mag der Aberglaube jener Zeit angenommen haben, daß von einem so wundervollen Ephod, das ein Mann wie Gideon besaß, der immer noch wünschte, daß Jahaveh direkt über Israel regieren möchte (8, 23), Leitung in schwierigen Fällen ausgehen könnte. Wir sind nicht gehalten, aus Gideon einen Mann von vollendetem Verständnis solcher Dinge zu machen, er mag gedacht haben, daß sein Ephod wenigstens ebenso gut und ebenso fähig sei, gute Weisung zu erteilen, als jene, welche im verfallenden Heiligtum zu Silo gebraucht wurden. Der einzige Punkt, der uns jetzt angeht, ist zu zeigen, daß das Ephod kein Bildnis war, das den nationalen Gott Israels darstellte.

Durch die Geschichte Michas wird etwas mehr Licht auf diesen Gegenstand geworfen (Richt. 17. 18). In dieser Geschichte lesen wir (17, 4 f.) daß neben dem „Schnitzbild" und „Gußbild" der „Mann Micha ein Gotteshaus hatte und ein Ephod und Theraphim machte und einem seiner Söhne die Hand füllte, daß er Priester ward." Auch hier ist das Ephod wahrscheinlich nichts anderes, als ein Priesterrock. Die Sorge Michas, einen regelrecht qualifizierten Leviten als Priester zu haben, tritt bei jedem Schritt der Erzählung hervor, und das Vertrauen von seiner Seite und von seiten der Daniten, daß solch ein Priester un-

fehlbare Weisung geben würde, ist ganz kindlich (17, 10—13; 18, 4—6. 19. 24. 30). Da der Priester der Träger des Ephod war, erforderte die Herstellung eines Ephod die Herschaffung eines Priesters. In Ermangelung eines besseren sondert Micha seinen Sohn zur Ausübung der priesterlichen Handlungen aus; aber sobald er eines echten Leviten habhaft werden kann, setzt er diesen in das Amt ein, und die Weisung, die von den Daniten bei ihm gesucht wurde, ist genau derselben Art, wie sie der ein Ephod tragende Priester zu erteilen pflegte. Jedenfalls dürfen wir Micha und die wandernden Daniten nicht als Repräsentanten der wahren Jahaveh-Religion nehmen oder auch nur das Verhalten Gideons als rechtmäßig betrachten. Doch finden wir in diesen Stellen keinerlei Beweis, daß das Ephod als Symbol Jahavehs genommen wurde, nicht einmal bei Micha mit seinem Götzenhaus; noch viel weniger betrachtete Gideon sein Ephod, was immer dessen Gestalt war, als Verkörperung des nationalen Gottes, der ihn über die Midianiter siegreich gemacht hatte. In der Verbindung mit der Geschichte Michas wird angeführt (18, 30), daß „Jonathan, der Sohn Gersons, des Sohnes Manasses und seine Söhne Priester waren unter dem Stamm der Daniten bis an die Zeit, da sie aus dem Lande gefangen geführt wurden." Es ist bekannt, daß der Name Manasse in dieser Stelle durch die Hinzusetzung eines Buchstabens entstanden ist, um die Tatsache zu verbergen, daß der Name ursprünglich Mose war. Und es wurde viel Aufhebens von der Tatsache gemacht, daß ein Enkel des Gesetzgebers selbst hier als das Haupt des Götzendienstes der Daniten erscheint; darin soll ein Beweis liegen, daß die Ausübung des Bilderdienstes nichts der ursprünglichen mosaischen Religion Entgegengesetztes war. Nicht nur das, sondern der Fall mit dem irregeleiteten Jüngling wird zu einem Beispiel einer im ganzen Land allgemeinen Regel gestempelt. So sagt Robertson Smith:[1] „An vielen Orten verwaltete eine Priesterschaft, welche Verwandtschaft mit Mose beanspruchte,

[1] Prophets p. 38.

das heilige Orakel als dessen Nachfolgerin." Es scheint mir, daß diese ganze Geschichte der Daniten vom Geschichtsschreiber erzählt wird, nicht weil sie eine Probe des alltäglichen war, sondern weil sie etwas Ungewöhnliches und in ihrem Fortgang etwas Ungehöriges an sich hatte. Dan war in historischer Zeit der Sitz eines besonders verrufenen und von den Propheten streng untersagten Götzendienstes; der Erzähler im Buch der Richter führt diesen Götzendienst auf die Zeit zurück, in welcher er aufgerichtet wurde, und indem er den Namen von Moses Enkel angibt, spielt er vielleicht auf einen Grund an, woher der schlimme Zauber dieses Lokalkultus kam — nämlich, daß er sich einer Priesterschaft von mosaischer Abkunft rühmen konnte. Weit davon entfernt, diese Begebenheiten als Typen des Alltagslebens und -handelns der Nation anzunehmen, wäre ich geneigt zu denken, daß der Schriftsteller, wie die meisten der älteren Zeit, ungewöhnliche Dinge zum Erzählen auswählte und gewöhnliche Ereignisse unerzählt ließ. Gerade die Dinge, um derenwillen wir im Alten Testament umsonst nach Auskunft forschen, sind eben die, welche so geregelt waren, daß man sie nicht der Beachtung wert schätzte.

Ich glaube nicht, daß die moderne Ansicht vom Ephod sich dem gewöhnlichen Bibelleser empfehlen wird, wenn man ihm sagt, wie Vatke es tut, daß Gideons Ephod wahrscheinlich die Gestalt eines Stiers hatte, oder eine Verbindung der Gestalt eines Stiers und eines Menschen war,[1]) und daß auch von Davids Ephod aller Wahrscheinlichkeit nach dasselbe galt.[2]) Weder hören wir bei der Errichtung der Kälber durch Jerobeam etwas von Ephod, noch ist, wenn David ein Stierbild verehrte, einzusehen, in welcher Beziehung Jerobeams Kultus eine Abweichung vom normalen israelitischen Gottesdienst oder eine Besonderheit des nördlichen Königreichs gewesen sein soll. Hier kommen wir wieder auf die zugegebene Tatsache zurück, daß in Salomos Tempel kein Bildnis Jahavehs stand; es ist einfach unglaublich, daß Salomo

[1]) Bibl. Theologie S. 268.
[2]) Ebenda S. 401.

gegenüber seinem Vater David einen solchen Fortschritt machte, ohne daß der Erzähler je die leiseste Andeutung davon gegeben hätte. Daß die neue Meinung vom Ephod nicht sehr einleuchtend sein kann, geht daraus hervor, daß Kuenen selber schwankt. Das einemal vertritt er dieselbe, gestützt auf die Geschichte Gideons, Michas u. s. w. und behauptet, nach diesen Berichten sei das Ephod wohl ein übersilbertes oder übergoldetes Jahaveh-Bild in Stiergestalt gewesen, in welchem vielleicht Lose verborgen waren.[1]) Aber dann verweist er selber wieder auf seine frühere Darstellung,[2]) wonach gerade diese Ansicht „sicherlich zu verwerfen" und es „sehr unwahrscheinlich ist, daß ein so gebräuchlicher Ausdruck in doppeltem Sinne verwendet worden sei." Nun, wie unsere vorhergehende Untersuchung lehrt, ist es durchaus unnötig, demselben irgend eine andere Bedeutung beizulegen, als diejenige eines Kleidungsstückes, das der Priester auf den Schultern trug.[3]) Und dies ist das Ende des ganzen Lärms. Eine arabische Erzählung spricht von einem Grammatiker, der „nach ungeheurem Aufwand von Arbeit erklärte, daß Wasser — Wasser bedeute."

III. In diesem Zusammenhang dürfen wir nicht unterlassen, die Mazzeben oder Säulen und die Ascheren anzuführen, welche von Luther mit „Haine" übersetzt sind, aber wahrscheinlich Pfosten oder Bilder der Astarte waren, welche so oft

---

[1]) Religion of Israel I, p. 236 und National Religions p. 82.

[2]) Religion of Israel I, p. 100.

[3]) Sellin (Theol. Literaturblatt vom 7. Januar 1898) stimmt zu, daß das Ephod kein Stierbild gewesen, wünscht aber nähere Prüfung von 1 Sam. 21, 10 (deutsch 21, 9); 23, 6; 30, 7; Richt. 8, 26 f. Die Samuelis-Stellen sind einem Stierbild ganz ungünstig. Daß Ebjathar sollte ein nationales Stierbild auf seiner jähen Flucht mitgetragen haben, ist ebenso ungereimt, wie daß David auf seinen beschwerlichen Zügen ein solches mitgeschleppt hätte, abgesehen davon, daß die ausführliche zeitgenössische Quelle über die Regierung Davids von einem solchen „tragbaren Gottesbild" nichts weiß. Nur Richt. 8, 26 f. ist die Annahme eines Bildes nahegelegt (vgl. Öttli z. d. St.), aber nicht erwiesen. Gideon, dessen Familie Richt. 6 nicht frei von heidnischem Synkretismus erscheint, hätte dann nicht auf der Höhe des mosaischen Kultus gestanden. O.

durch Propheten in Verbindung mit entartetem Gottesdienſt verdammt werden. Es wurde allgemein angenommen, daß dieſe zu den Befleckungen gehörten, die in die reine National-Religion eingeſchlichen waren, und Vatke [1]) z. B. glaubte, daß die Reformation Hiskias (2 Kön. 18, 4. 22) nicht nur die Jahaveh-Bilder wegwiſchte, ſondern auch die Mazzeben und Aſcheren erreichte, welche zu ſeiner Zeit exiſtierten (Jeſ. 17, 8). Seiner Anſicht ſchloſſen ſich Kuenen [2]) und Duhm [3]) an. Stade jedoch iſt einen Schritt weiter gegangen, indem er leugnet,[4]) daß die Reformen Hiskias über die Zerſtörung der ehernen Schlange und die Entfernung der Jahavehbilder hinausgingen, welche, wie er aus den Worten Jeſajas ſchließt, „in den Händen vieler Privatleute gefunden werden mußten." An den Mazzeben und Aſcheren, welche aus der Verehrung für ſinnliche Gegenſtände, Stein-Dienſt und Baum-Dienſt erwachſen, das heißt, Überbleibſel der alten animiſtiſchen Religion ſeien, hätten die Propheten keinen Anſtoß genommen, ſagt man jetzt. Mit andern Worten, dieſe Dinge gehörten zu der autoriſierten und unbeſtrittenen Religion Israels. Die Stelle, auf die ſich Vatke bei ſeiner Ausſage, daß auch dieſe Dinge von Hiskia entfernt wurden, ſtützt, ſteht Stade im Weg. Die Stelle heißt (Jeſ. 17, 7. 8): „Zu der Zeit wird der Menſch auf den ſchauen, der ihn gemacht hat, und ſeine Augen werden auf den Heiligen Israels blicken, und wird nicht hinſchauen nach den Altären, die ſeine Hände gemacht haben, und nicht das anſehen, was ſeine Finger bereitet haben, weder auf die Aſcheren noch auf die Sonnenſäulen." Stades gewöhnliches kritiſches Inſtrument — das Sezier-Meſſer — verſagt auch hier nicht: er erklärt, daß die Wörter „Altäre" und „Aſcheren" und „Sonnenſäulen" Einſchaltungen eines ſpäteren Gloſſators ſeien und daß der Vers urſprünglich ſo lautete: „Er wird nicht auf das Werk ſeiner Hände ſchauen, noch acht haben auf das, was ſeine Finger

[1]) Bibl. Theologie S. 482.
[2]) Religion of Israel I, p. 80.
[3]) Theologie der Propheten S. 195.
[4]) Stades Zeitſchr. 1883, 9—14.

bereitet." Es ist gewiß sehr merkwürdig, daß ein Glossator speziell Altäre unter dem verstanden haben soll, was eines Mannes Hand gemacht hat. Die Nennung der Altäre statt eines für den Aberglauben bezeichnenderen Gegenstandes fällt gerade dafür ins Gewicht, daß Jesaja selbst dies geschrieben hat; und wenn er es tat, so rechtfertigt der Parallelismus die andern Worte der zweiten Hälfte des Verses. Aber da ist noch eine andere Stelle in Micha 5, 12 f., welche ebenfalls diese Dinge verdammt, und da die Verse nicht verbessert werden können, wird erklärt, sie gehören insgesamt einer späteren Periode an. Die Verse lauten: „Ich will deine Bilder und Götzen von dir ausrotten, daß du nicht mehr sollst anbeten deiner Hände Werk. Und will deine Ascheren ausreißen und deine Städte vertilgen." So stark ist die vorgefaßte Meinung. Wenn aber die Herren Kritiker, nachdem sie mit Zuversicht an die prophetischen Schriften als die allein zuverlässigen Zeugen appelliert haben, sich genötigt sehen, der Hypothese zu lieb die Zeugnisse derselben erst zu beschneiden und zurechtzustutzen, ist dies die beste Widerlegung der Hypothese selbst.

Aber es gibt eine Stelle, — und dies ist die einzige — welche von einem Schriftsteller nach dem andern angeführt wird, um zu beweisen, daß neben den Altären Jahavehs, Säulen zu seiner Ehre aufgerichtet wurden. „Zur selbigen Zeit wird ein Altar Jahavehs mitten in Ägyptenland sein und eine Säule (Mazzeba) Jahavehs an seiner Grenze" (Jes. 19, 19). Der Prophet weissagt, daß mitten in Ägyptenland ein Altar des Herrn stehen werde, und an der Grenze Ägyptens eine Säule des Herrn. Daraus sollte man doch nicht schließen, daß nahe hinter jedem Altar Jahavehs in Palästina auch eine Ihm geweihte Säule stand! Der Prophet fährt fort: „Und die werden zum Zeichen und Zeugnis sein für Jahaveh Zebaoth in Ägyptenland." Was er damit zu meinen scheint, ist dies: wie der Altar zu wahrem Gottesdienst im Herzen Ägyptens stehen werde und die Ägypter dem Herrn mit Schlachtopfer und Speisopfer dienen und Jahaveh Gelübde tun und sie entrichten werden (V. 21),

so werde die Säule an der Grenze ein Zeichen sein, daß das ganze Land dem Herrn anhange. Die Säule selbst war kein abgöttischer Gegenstand; es war ein Denkstein oder Erinnerungszeichen, und von solchen lesen wir in der frühen Geschichte häufig genug. Wenn der Aberglaube diesem einfachen Gebrauch eine schlimme Deutung gab, wenn besonders die neben den kanaanitischen Altären aufgerichteten Säulen vom Volk nachgeäfft wurden, so beweist dies nicht, daß Säulen einen Teil des ursprünglichen Jahavehdienstes ausmachten, und noch viel weniger, daß sie in irgend welchem Sinn Symbole von Jahaveh selbst waren.

Es gibt noch eine andere Stelle, auf welche man sich beruft, um zu beweisen, daß alle zusammen, Säulen, Ephod und Theraphim einen Teil des ursprünglichen Gottesdienstes ausmachten, aber wenn ich die Stelle verstehe, so beweist sie gerade das Gegenteil von dem, wofür sie angeführt wird. In Hosea 3, 4 lesen wir: „Denn die Kinder Israel werden lange Zeit ohne König und ohne Fürst und ohne Opfer, ohne Säule, ohne Ephod und ohne Theraphim bleiben." Diese Stelle ist eine Drohung, und der Schluß, der gewöhnlich daraus gezogen wird, ist der, daß die genannten Dinge zur Strafe von Israel weggenommen werden, und also als Dinge betrachtet werden müssen, die sie vorher rechtmäßig besaßen. Mit einem Wort, sie sollten sowohl ihrer politischen Freiheit als ihrer religiösen Vorrechte entblößt werden, und da das erstere durch König und Fürst ausgedrückt werde, so werde das letztere in eine Reihe von Ausdrücken zusammengefaßt, welche daher zu Hoseas Zeit gesetzliche Elemente ihres Gottesdienstes bezeichneten. So wird uns gesagt. Diese Auslegung indessen befriedigt den Zusammenhang des Textes nicht und bricht der Stelle ihre Spitze ab. Wir müssen auf den Anfang des Kapitels zurückgehen, um zu sehen, wohin der Prophet zielt. Er hat den Befehl, sein irrendes Weib, das Bild des gottentfremdeten Israel, zurückzuholen; er kauft sie von ihrem letzten Buhlen ab, und dann kommt die Stelle, die alles erklärt: „Ich sprach zu ihr: Viele Tage sollst du mir stille sitzen, ohne zu buhlen und ohne eines Mannes zu werden, und so will auch

ich mich verhalten gegen dich." Dieser letzte Satz will natürlich sagen, wie er gewöhnlich ausgelegt wird, daß der Prophet sie von ihren Liebhabern abgeschlossen und von ihm selbst für manche Tage getrennt halten solle — d. h. sie wurde in sein Haus gebracht, aber in einer Art Gefängnis gehalten, bis sie in eine bessere Verfassung gebracht war. Die Absicht ist, daß sie weder die rechtmäßige Gesellschaft ihres eigenen Mannes genießen solle, noch die ungesetzliche Gesellschaft ihrer Buhlen. Dann kommt die Anwendung: „denn die Kinder Israels werden lange Zeit ohne König" u. s. w. Sie sollten auch eine Zeit durchmachen, wo sie weder die Gunst ihres Gottes, noch die der falschen Götter würden zu genießen haben. Und die Aufzählung der Dinge, die folgen, sollte nach dieser Auslegung diese doppelte Beziehung darlegen. Die Dinge sind tatsächlich in Paare geordnet und es fällt sofort Licht auf die Stelle, wenn man beachtet, daß jedes Paar zugleich das Wahre und das Falsche, das Gute und das Böse vertritt, dessen sie verlustig gehen sollten.

Weder König	noch Fürst
Weder Opfer	noch Säule
Weder Ephod	noch Theraphim.

„Darnach," sagt der Prophet, „werden die Kinder Israel wiederkehren und Jahaveh, ihren Gott und ihren König David suchen." Königs Erklärung[1]) dieser Stelle, welche die ganze Liste der Güter, selbst die Monarchie, aus ungesetzlichen Dingen bestehen läßt, scheint gezwungen und wird wiederum dem Grundgedanken des Abschnittes nicht gerecht. Robertson Smith,[2]) der Opfer und Mazzeba, Ephod und Theraphim als nötige Formen und Werkzeuge des Jahavehdienstes anerkennt, macht immerhin die Bemerkung: „So wird Jahaveh mit Israel verfahren, wenn er den Staat und die Ordnungen des Gottesdienstes zerstört und damit jeden Verkehr abbricht nicht nur zwischen Israel und Baal, sondern auch zwischen Israel und Ihm selbst." Es liegt kein

[1]) Hauptprobleme S. 69.

[2]) O. T. in Jewish Church, Lect. VIII 226. 423.

Grund vor, zu sagen, daß die Monarchie als solche Hosea verabscheuungswürdig war,[1]) oder daß das Opfer als solches von ihm verdammt wurde. Wenn wir dagegen die Dinge paarweise nehmen, bekommen wir eine gesetzliche Monarchie und ein unerlaubtes Fürstentum, gesetzliche Opfer und diejenigen, die mit den götzendienerischen Säulen verbunden waren, ein gesetzliches, priesterliches Ephod und das abergläubische Befragen der Theraphim.

X.

Vorprophetische Religion. Fortsetzung: Molochdienst und Menschenopfer. Feuerdienst.

Nachdem Kuenen zu dem Schluß gelangt ist, daß der Stier ein einheimisches und ursprüngliches Symbol Jahavehs gewesen, fährt er fort:[2]) „Nun wissen wir aus andern Quellen, daß dieses Sinnbild seinen Platz im Sonnendienst hatte. Der Stier versinnbildlicht eigentlich ungezähmte Gewalt, besonders die Macht der Sonne, ihre sengende und verzehrende Hitze. So wird Moloch mit einem Stierkopf abgebildet, während Hörner das stetige Abzeichen der Astarte sind. Deshalb gehen wir gewiß nicht zu weit, wenn wir von dem Stierdienst eine ursprüngliche Verwandtschaft zwischen Jahaveh und Moloch herleiten."

Wohl gehen die heutigen Kritiker nicht so weit, wie einst Daumer, der den Feuer- und Molochdienst den orthodoxen Gottesdienst der israelitischen Nation nannte,[3]) oder Ghillany, der in den Menschenopfern einen rechtmäßigen Teil ihres Kultus bis zum Exil herab erblickte.[4]) Die Frage, ob der israelitische Jahaveh eine Art Doppelgänger des Moloch sei, steht Kuenen nicht an zu verneinen. Doch behauptet er unbedenklich, daß die

---

[1]) Siehe oben Seite 107.

[2]) Religion of Israel I, 236.

[3]) Titelblatt v. Daumers Feuer- u. Molochdienst der alten Hebräer, 1842.

[4]) Ghillany, die Menschenopfer der alten Hebräer, S. 78.

Auffassung von Jahaveh ursprünglich an die von Moloch grenzte, oder wenigstens manche Berührungspunkte mit derselben hatte,[1]) daß ursprünglich Jahaveh ein Gott des Lichtes oder der Sonne war, und daß die Sonnenglut und das verzehrende Feuer als von ihm herstammend und durch ihn regiert angesehen wurden. In Übereinstimmung damit wurde Jahaveh von seinen Verehrern aufgefaßt als ein strenges Wesen, unzugänglich für die Menschheit, ein Wesen, das man mit Opfern und Gaben, ja sogar mit Menschenopfern sich günstig stimmen müsse. Wir haben einige Kunde von dem Charakter, der dem Moloch von seinen Verehrern zugeschrieben und von der Art, wie er verehrt wurde. Nun fragt sich, ob die Israeliten ihrem Nationalgott dieselben oder ähnliche Eigenschaften zuschrieben, ob sie ihm ähnliche Ehre erwiesen, ob sogar die beiden Gottheiten in der Auffassung so weit identifiziert wurden, daß, wenn ein Hebräer sagte: „Unser Gott ist Melech" („König"),[2]) er damit sagen wollte, Jahaveh sei derselbe wie die Gottheit, welche die Heiden als Moloch anbeteten. Die Identifikation oder doch die Annäherung der beiden Gottheiten soll durch die Betrachtung gewisser Redewendungen sowie gewisser Zeremonien oder Gebräuche, die in den hebräischen Schriften vorkommen, erwiesen werden, ferner durch die Erinnerung an gewisse Ereignisse, welche zwar durch Volkstradition oder prophetischen Unterricht verdunkelt worden, aber doch noch erkennbar seien, sogar durch unzweideutige Aussagen der Propheten selbst. Wir haben also diese verschiedenen Beweise zu betrachten und zu sehen, ob sie durch eine nüchterne Exegese der betreffenden Stellen erhärtet werden können.

1) Man behauptet, die beständige Anwendung solcher Ausdrücke wie „Feuer" und „Licht" auf Jahaveh sei ein Beweis dafür, daß die volkstümliche Auffassung aus ihm einen Feuer- oder Lichtgott machte, so daß er von Moloch nicht zu unterscheiden wäre. Die Stellen, in denen diese Ausdrücke vorkommen, sind

[1]) Religion of Israel, I, 241.

[2]) Moloch oder Molech ist eigentlich dasselbe Wort wie melech, König.

zu zahlreich, um zitiert werden zu können.[1]) Kuenen fügt hinzu: „Sie sind zu zahlreich, als daß man sie als bloße Zufälligkeiten oder als das Ergebnis willkürlicher Wahl ansehen könnte, und dies ist um so weniger möglich, als diese Vergleichung auch außerhalb der prophetischen Literatur beständig vorkommt.“ [2]) Dann weist er hin auf die Herrlichkeit des Herrn, die am Sinai mit verzehrendem Feuer verglichen wird, Ex. 24, 17; auf den Engel, der im brennenden Busch in einer Feuerflamme erschien, Ex. 3, 2; auf die Ausdrücke: ein verzehrendes Feuer, ein eifersüchtiger Gott, Deut. 4, 24; 9, 3; auf die Schilderung Ps. 18, 8: da „Dampf aus seiner Nase aufging und verzehrend Feuer aus seinem Munde.“ Vorsichtig sagt er, natürlich hätten die frommen Israeliten, welche sich dieser Ausdrücke bedienten, wohl gewußt, daß sie in Metaphern sprachen, aber doch gründet er auf solche Stellen die schon zitierte Behauptung, „daß die Auffassung von Jahaveh ursprünglich an die von Moloch grenze oder doch manche Berührungspunkte damit habe.“ Dieser Schluß ist indessen nur erlaubt, wenn diese metaphorischen Ausdrücke in ihrem ursprünglichen Gebrauch durchaus nicht als Metaphern betrachtet wurden, sondern als plane Aussagen von Tatsächlichem. Denn ich glaube nicht, daß Kuenen andeuten will, daß die Molochdiener ihren Gott ursprünglich als ein geistiges Wesen auffaßten, auf das sie diese Ausdrücke in metaphorischem Sinn anwandten. Wenn aber Kuenen und seine Schule darauf bestehen, daß alle metaphorische Ausdrucksweise ursprünglich eigentlich müsse gemeint gewesen sein, dann ist der Hauptpunkt dieser Diskussion vorweggenommen; denn wir müssen durchaus zugeben, daß jeder religiöse Gedanke sich zuerst in einer Sprache ausdrückt, die von materiellen Dingen hergenommen ist, und deshalb könnten wir dann ohne allen Umschweif sagen, daß jede Religion mit der Anbetung materieller Dinge, oder mit rein materialistischen Auffassungen beginne. In-

[1]) Einige der auffallendsten sind: Am. 1, 4. 7. 10. 12. 14; 2, 2. 5; 7, 4; Hos. 8, 14; Jes. 10, 17; 29, 6; 30, 27; 33, 14; alle aus prophetischen Schriften.

[2]) Religion of Israel, I, 240.

dem Stade vom Fetischdienst spricht, sagt er unverhohlen:[1] „Nichts beginnt auf Erden als Symbol, sondern alles ist zunächst eigentlich gemeint." Ich möchte meinen, daß die allererſten Sprachversuche Symbole waren und bewußt als solche angesehen wurden. Die Sprache ist das Bestreben der Vernunft sich auszudrücken; aber wenn ein Wilder eine Gebärde macht oder einen Schrei ausstößt, so weiß er sehr wohl, daß dies ein Zeichen oder Symbol ist und daß seine Stammesgenossen es als Symbol von etwas Geistigem auffassen. Es ist dem Menschen einfach unmöglich, in Bezug auf religiöse Gefühle und Ideen die Sprache zu gebrauchen, ohne in Metaphern zu verfallen, selbst die gangbare christliche Ausdrucksweise ist in höchstem Grade metaphorisch. Wird Kuenen oder jemand aus seiner Schule uns in irgend einer Sprache Ausdrücke nennen können, welche nicht zu ähnlichen Mißverständnissen hätten führen können? Heiligkeit, Reinheit und ähnliche Ausdrücke in der erhabensten Diktion, welche wir besitzen, sind doch schließlich Eigenschaften der Materie. Was die Offenbarungen der Gottheit mit ihrer Begleitung von Donner, Blitz und Feuer betrifft, so ist es augenscheinlich, daß, wenn solche Theophanien überhaupt denkbar sind, sie keine eindrücklichere Begleitung haben könnten. Und wenn viel von Licht gesprochen wird, so brauchen wir nur zu bemerken, daß, da die Sonne das auffallendste Objekt am Firmament ist, und wie es dem einfachen und ursprünglichen Gemüt vorkommt, die einzige Quelle des Lichtes und der Wärme, rein, erhaben, machtvoll, wir uns nicht wundern dürfen, daß nicht allein Molochanbeter, sondern nach Gott suchende Seelen in allen Ländern und in allen Entwicklungsstadien sie als das Bild des großen, heiligen Wesens angesehen haben, das sie suchten, und daß sie ihren religiösen Wörterschatz aus den einzigartigen Eigenschaften dieses Himmelslichtes mit Vorliebe bereicherten. Ohne Zweifel haben manche Stämme, die diese Redeweise gebrauchten, der Sonne selbst ihre Ehrfurcht bezeugt; aber es muß noch bewiesen werden, ob dies die ursprüngliche Ansicht oder eine Verirrung war.

[1] Geschichte, I, 405.

Sodann fragt sich: Auf welche bestimmte Zeit bezieht sich Kuenen, wenn er sagt, daß der Begriff von Jahaveh ursprünglich an den von Moloch grenzte? Wenn es diejenige Zeit war, da diese Art, von Gott zu sprechen, zuerst gebräuchlich wurde, dann werden wir zu jener primitiven Periode zurückgedrängt, da die ältesten semitischen Völker versuchten, ihrem religiösen Instinkt Ausdruck zu geben; und die Phraseologie, so einleuchtend bei ihrem ersten Gebrauch, und so ausdrucksvoll, kann sich behauptet haben, ohne zu Mißverständnissen zu führen, wie dies bis zu unserer Zeit der Fall war. Dieser ganzen Art von Raisonnement liegt ein durchsichtiger Trugschluß zu Grunde, der nämlich, daß, wenn ein ursprünglicher Sinn für einen Ausdruck bestimmt werden kann, diese Bedeutung ihm zu allen Zeiten anhaften müsse. In dieser Weise werden „ursprüngliche" Bedeutungen an Ausdrücke geknüpft, die hinunter reichen bis zu der den Schriftpropheten vorangehenden Periode, oder gar bis später. Diese Schulen von Denkern muß uns entweder sagen, welche andere Sprechweise von einem Volk verwendet werden konnte, um seine geistigen Vorstellungen auszudrücken, oder sie muß einfach diktieren, daß kein Volk gleich von Anfang an Begriffe geistiger Natur pflegen konnte, was die ganze Frage im voraus abschneiden würde.

2) Ein Argument für die Identität von Jahaveh und Moloch ist hergenommen worden von der Verehrung, die beiden auf Höhen — bāmoth — zuteil wurde; aber Kuenen sieht die Schwäche dieses Argumentes ein und legt ihm geringe Bedeutung bei. Denn diese Praxis ist so allgemein und augenfällig in allen Religionen, daß sie nichts beweisen kann. Meiner Ansicht nach ist viel zu viel aus dieser Praxis in Israel gemacht worden, als wäre es an sich sündlicher, auf Hügeln anzubeten als in der Ebene, und als tadelten die Propheten die Sache bloß wegen der Lage. Nein, es war die Verbindung der Anbetung Jahavehs mit heidnischen Riten und abergläubischen Ideen, die dieselbe straffällig machten, gerade wie es nicht das Opfer an sich, sondern gedankenloses und götzendienerisches Opfer war, was die Propheten verurteilten. Die Stille der Berge, ihre Abgeschiedenheit

von der geschäftigen Welt, ihre Himmelsnähe — wird in jedem Land und zu jeder Zeit heilige Gedanken erwecken, (wir können Den nicht vergessen, der auf den Berg zu steigen pflegte um zu beten, und die ganze Nacht im Gebet verharrte), und ist erst eine Stätte durch religiöse Gefühle geweiht, so werden die Verirrungen des Aberglaubens nicht auf sich warten lassen. So wird der schattige Baum und der kühle sprudelnde Quell in einem Lande, wo Schatten und erfrischendes Wasser zu den größten Genüssen gehören, von selbst eine Stätte geeignet machen zu behaglichem Nachdenken, dann zur Andacht, und endlich zu einem Mittelpunkt des Aberglaubens. Wir in unserm kälteren Klima sind leicht geneigt, solche Dinge zu vergessen oder zu ignorieren; aber ich glaube, der Prophet, der die Anbetung unter den grünen Bäumen tadelte, kam der wahren Erklärung des Ursprungs dieser Verehrung näher in der Andeutung „weil der Schatten derselben gut ist" (Hos. 4, 13), als die modernen Kritiker mit ihren gelehrten Nachforschungen darüber, ob der Baum das Leben versinnbildliche und die Wohnung eines Geistes oder einer Gottheit sei.

3) Ferner beruft man sich auf die Sitte der Beschneidung und die Heiligung der Erstgeburt. Obgleich diese Gebräuche gemildert und zu harmlosen religiösen Zeremonien heruntergestimmt seien, so sollen sie doch beweisen, daß Jahaveh ursprünglich als ein blutdürstiges Wesen angesehen wurde, daß er nicht als Bewahrer, sondern als Zerstörer des Lebens galt, identisch mit Moloch. Kuenen gibt zu,[1]) daß er sich hier auf sehr wenig positiven Beweis stützen könne. Er weist sogar auf gewisse Bedenken hin, welche zu Argumenten gegen seine eigene Position verwendet werden könnten. Z. B. der Bericht der Einsetzung der Beschneidung in Gen. 17 könnte gebraucht werden, um zu beweisen, daß der Ritus „ein willkürliches Symbol der Übergabe an Jahaveh war," aber dieser Bericht, so sagt er, ist „spät" und „wir sehen durchaus nicht ein, warum diese besondere Zeremonie als Zeichen des Bundes zwischen El-Schaddai und Abraham

[1]) Religion of Israel I, 238.

samt dessen Nachkommen dienen sollte." Er gibt zu, daß „vielleicht ihre Bedeutung später etwas modifiziert und sie als ein Reinigungsakt betrachtet wurde, durch welchen der Israelite würdig gemacht wurde sich Jahaveh zu nahen. Jedenfalls ist es bemerkenswert, daß bei andern Nationen des Altertums dieser Akt nur an den Priestern vollzogen wurde." Die einzige Stelle, auf die Kuenen sich wirklich stützt, ist das kurze Wort Ex. 4, 24—26: Da Jahaveh Mose entgegenkommt, um ihn zu töten, beschneidet sein Weib Zippora ihren Sohn und wirft Jahaveh die Vorhaut hin, worauf Jahaveh von Mose abließ. Diese Stelle ist sehr dunkel, der Text an sich unsicher, aber was auch ihr Sinn sein mag, so kann sie nicht als Beweis dafür angesehen werden, daß die Beschneidung eine alte Sitte des Menschenopfers vertritt. Ihr Sinn kann sein, daß ein unbeschnittener Hebräer das Leben verwirkt hat, aber dies ist ganz etwas anderes, und sie kann ohne Zwang in dem Sinn ausgelegt werden, daß die Beschneidung schon in ihrer ersten Auffassung ein Symbol der Reinigung und Hingabe an Jahaveh war. Die Erinnerung, daß sie bei andern Völkern des Altertums nur an den Priestern ausgeübt wurde, hätte Kuenen überzeugen können, daß irgend eine solche Idee zu Grund lag. Wie gewöhnlich geht Daumer[1]) weiter und behauptet, daß die Beschneidung nur ein milderer Ersatz für Kastration war, er führt einen solchen Gebrauch unter den Hottentotten an. Indessen sucht er nicht zu beweisen, daß Molochanbeter dies zu Ehren ihres Gottes praktizierten, noch hat irgend jemand bewiesen, daß überhaupt die Molochdiener die Beschneidung ausübten. Anstatt aus einer einzigen zweifelhaften Stelle und aus allgemeinen Betrachtungen ihre Schlüsse zu ziehen, sollten uns diese Schriftsteller sagen, wann dieser bestimmte Ritus die Stelle des Menschenopfers einnahm, und warum ein dem Menschenopfer so unähnlicher Gebrauch an seine Stelle hat treten können, ein Ritus, der so einleuchtend erklärt werden kann durch das Prinzip, daß die Gottheit die Heiligung des Lebens verlangt und nicht dessen Zerstörung.

[1]) Feuer- und Molochdienst S. 22.

Ganz durch dieselbe Art von Raisonnement sucht man darzutun, daß die Übergabe der Erstgebornen an Jahaveh der Überrest einer älteren Sitte war, die Erstgeburt zu opfern. Kuenen gibt hier wieder zu, daß diese Sitte an sich in gleiche Linie gestellt werden kann mit der Darbringung der Erstlingsfrüchte der Erde, als ein Akt der Danksagung an den gütigen Geber alles Guten, die Quelle aller Fruchtbarkeit. Aber er behauptet, daß die historische Erklärung, welche die biblischen Schriftsteller vom Ursprung dieser Sitte geben, (obgleich sie nach seiner Ansicht nicht historisch ist), zu Gunsten seiner Position spreche. Beim Auszug aus Ägypten schlug Jahaveh die Erstgeburt der Ägypter, verschonte aber diejenige der Israeliten, und seit dieser Zeit gehörte der Erstgeborene in Israel ihm an, und wurde entweder zu seiner Ehre geopfert oder von ihm gelöst. Da dieser Bericht ein „später" ist, so können wir nur daraus schließen, daß zu einer späteren Zeit die Heiligung der Erstgeburt in Beziehung gebracht wurde zu der Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens. „Doch ist es wahrscheinlich, daß, während dies getan wurde, man sich so nahe wie möglich an die ursprüngliche Bedeutung dieser Sitte hielt. Aber in diesem Fall erscheint Jahaveh hier wieder als ein strenges Wesen, das durch Opfer besänftigt und dazu gebracht werden muß, sein Recht auf das Leben von Mensch und Tier aufzugeben. Mit andern Worten, wir haben dieselbe Idee vom Charakter der Gottheit, welche der Heiligung der Erstgeburt und dem Menschenopfer zu Grunde liegt." [1]) Nun muß es doch sehr sonderbar erscheinen, daß zu einer späten Zeit, wo nach Kuenens Ansicht der prophetische Einfluß sich stark geltend machte, ein Versuch soll gemacht worden sein, der ursprünglichen Bedeutung der Sitte gerecht zu werden, indem man dieselbe mit der Befreiung aus Ägypten in Verbindung brachte, und unter dem Vorwand einer unhistorischen Geschichte, was die Tötung der ägyptischen Erstgeburt sein soll, den althergebrachten Ritus der Beschneidung als ein ursprüng-

[1]) Religion of Israel I, S. 239.

liches Opfern der Erstgeburt zu erklären. Hier wäre es wieder angezeigter, uns zu sagen, wann der mildere Ritus an die Stelle des grausameren trat, und warum, da der mildere Ritus sich mutmaßlich als der bessere festgesetzt hatte, solche Anstrengungen gemacht wurden, die Erinnerung an einen Ritus lebendig zu erhalten, der grausam und längst veraltet war. Kuenen sagt mit Recht, daß wir sowohl diesen Gebrauch wie den der Beschneidung zum Wesen der Gottheit in Beziehung bringen müssen, da sie religiöse Handlungen waren. Nun sind in beiden Fällen die Zeremonien ebenso gut vereinbar mit dem Wesen einer Gottheit, welche Geber und Verteidiger des Lebens ist, als mit einer solchen, die sein Zerstörer wäre, und in diesem Zusammenhang sollte auch der Parallelgebrauch der Darbringung der Erstlingsfrüchte nicht übersehen werden. Ferner sollte nicht nur das Wesen der Gottheit in Betracht gezogen werden, sondern auch die Wirkung auf die Seelen der Anbeter. Beide Riten, wenn wir sie als Symbole dafür ansehen, daß der Mensch sein Bestes und Erstes Gott hingebe, sind nicht nur ganz in Harmonie mit allen Angaben der Schrift und vereinbar mit jenen dunkeln Erinnerungen, welche Kuenen zu Grunde legt, sondern sie sind auch sehr bedeutsam als religiöse Handlungen und Mittel religiöser Erziehung.

4) Nun folgt ein Argument, welches von gewissen Berichten über Ereignisse hergenommen ist, die, obwohl verdunkelt oder vom Erzähler falsch ausgelegt, doch Zeugnis davon ablegen sollen, daß es ursprünglich in Israel Sitte war, Jahaveh Menschenopfer darzubringen, und daß deshalb Israels Gott kein anderer als Moloch war oder jedenfalls eine Gottheit von ähnlichem Charakter.

Wir beginnen mit der bekannten Erzählung Gen. 22 von Abrahams Opferung seines Sohnes Isaak, eine Erzählung, auf die in diesem Zusammenhang viel Gewicht gelegt wird.[1] Um aber nicht eine extreme Anschauung wiederzugeben, wollen wir die ziemlich gemäßigte Darstellung Kuenens hören.[2] „Die

[1] Daumer, a. a. O. S. 34.

[2] Religion of Israel I, S. 237.

wohlbekannte Erzählung des Opfers Abrahams ..... empfiehlt ganz und gar nicht das Menschenopfer, sondern die durch das Opfer eines Kindes zu Tage tretende Gesinnung der Bereitwilligkeit, alles, sogar das kostbarste, Jahaveh hinzugeben, wird von dem Verfasser hoch gepriesen (V. 16—18); wenn Jahaveh diese Gesinnung nicht durch die Tat selbst bestätigt haben will, so zeigt er doch klar durch sein uneingeschränktes Lob, daß sie durchaus richtig und angemessen war, und daß er das, was er nicht wünschte, doch von seinem Knechte hätte verlangen *können*." Nun scheint mir, daß, wenn wir auch alles von Kuenen hier Gesagte zugeben, wir so fern als je davon sind, die Existenz der Sitte der Menschenopfer festzustellen, und wenn er fortfährt: „Daher überrascht es uns nicht, daß Menschenopfer als ein Element des Stierdienstes im Zehnstämmereich erscheinen," so ist kein Zusammenhang zwischen seinen Prämissen und seiner Schlußfolgerung. Gewiß dürfen wir aus der Erzählung schließen, daß der Erzähler wußte, was unter Menschenopfer zu verstehen sei, und daß er uns klar machen will, wie Abraham darunter die Hingabe seines teuersten Besitzes an Jahaveh verstand. Aber, so fragen wir, wenn solche Opfer zu des Verfassers Tagen Sitte waren, wie Daumer das behauptet, oder wenn sie allgemeine Praxis auf der abrahamischen Stufe der Gottesverehrung waren, warum legt der Verfasser solches Gewicht auf dies *eine* Beispiel und erzählt es uns als einen einzigartigen Triumph der Hingabe? Wenn wir einen Augenblick annehmen dürfen, daß in dieser Erzählung historische Wahrheit ist (mit andern Worten, wenn wir uns an des Erzählers Stelle setzen), so möchten wir sagen, die ganze Geschichte bezeuge nicht nur den Glauben des Patriarchen, sondern auch seine Erziehung zu einer geistigeren Auffassung seines Gottes. Erziehung durch Gegensatz ist eines der wichtigsten Erziehungsmittel, und die biblischen Schriftsteller machen uns damit vertraut, indem sie häufig auf die religiösen Ideen und Gebräuche der Völker rings umher weisen und zwar mit Mahnungen wie: „So sollst du nicht tun mit Jahaveh deinem Gott." An Abraham, der wohl die verschiedenen

Mittel kannte, durch welche seine heidnischen Vorfahren sich ihre Gottheiten günstig zu stimmen suchten, wird die prüfende Frage gerichtet: bist du bereit, deinem Gott so gänzlich zu gehorchen, wie die Völker um dich her ihren Göttern gehorchen? und indem er seinen Glauben durch einen Akt des Gehorsams bezeugt, erfährt er, daß das Wesen seines Gottes ein anderes ist.[1]) Anstatt zu sagen, daß diese Erzählung einen Beweis liefere für die Existenz des Menschenopfers als einer alten Sitte in Israel, ist es vernünftiger, sie als eine Erklärung dafür anzusehen, warum es von frühester Zeit an eine Hauptauszeichnung Israels war, daß Menschenopfer nicht dargebracht wurden, wie bei den Heiden. Die Grundidee des heidnischen Ritus war dieselbe, die auch hebräischen Verordnungen zu Grunde lag: Das Beste für Gott; aber indem der biblische Schriftsteller uns diese Geschichte von der Opferung Isaaks vor die Augen führt, lehrt er uns einfach die gleiche Wahrheit, die alle Propheten lehren, daß „Gehorsam besser ist denn Opfer," mit andern Worten, daß der Gott, den Israel seit Abrahams Zeit anbetete, nicht Gefallen daran fand, das Leben zu zerstören, sondern dasselbe zu erhalten und zu heiligen.

Ebenso wenig, denke ich, beweist die Geschichte von Jephtah und seiner Tochter (Richt. 11), daß Menschenopfer zur Richterzeit oder zu irgend einer andern Zeit in Israel gebräuchlich waren. Selbst wenn wir zugeben, daß Jephtah die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit im Auge hatte, daß ein Glied seines Haushaltes ihm zuerst entgegenkommen würde, — selbst wenn wir ferner zugeben, daß, als „er ihr nach seinem Gelübde tat, welches er gelobt hatte" (V. 39), er sie in der Tat als Opfer darbrachte, so

[1]) In ähnlicher Weise lernt Abraham bei seiner Fürbitte für die Städte der Ebene den gnädigen Charakter des Gottes kennen, zu dem er betet. Es ist eine seichte Auffassung dieser Erzählung, wenn man sie als ein unwürdiges Feilschen auffaßt, bei dem der Bittsteller die Gottheit bis zum niedrigsten Gebot treibt. Diese Geschichte ist eine Illustration der christlichen Wahrheit: Dir geschehe nach deinem Glauben! Denn so lange Abraham Glaube hat zur Fürbitte, so lange bekommt er Antwort.

behaupte ich, daß nach nüchterner Kritik diese Stelle nichts beweist, ausgenommen diese vereinzelte Tatsache. Gewiß müssen wir zugeben, daß Jephtah die Menschenopfer als eine Praxis der ihn umgebenden Völkerschaften kannte, und wenn wir den Schreiber der Erzählung in das frühe literarische Zeitalter Israels setzen, so muß er ebenfalls darum gewußt haben. Aber alle Einzelheiten der Erzählung, alle mit dem Ereignis verknüpften Tatsachen, die Trauer und der Kummer des Vaters, die Pause vor der Ausführung des Gelübdes, die jährliche Zeremonie der viertägigen Klage für Jephtahs Tochter, — all das zeigt, daß die Sache als ganz außergewöhnlich angesehen wurde und sich dem Gemüt des Volkes als ein in der Geschichte seltenes Vorkommnis eingeprägt hatte. Möglicher- ja wahrscheinlicherweise umschwebte ein gewisser Glorienschein den Namen der Tochter Jephtahs um ihrer außerordentlichen Hingabe willen, aber das war gerade deshalb der Fall, weil die Hingabe außergewöhnlich, — nicht weil sie ein Beispiel eines allgemeinen Gebrauches war. In solchem Zusammenhang ist es ein müßig Ding, davon zu sprechen, ob das mosaische Gesetz, welches Menschenopfer verbot, Jephtah unbekannt war. Solch ein Gesetz oder hundert ähnliche können existiert haben und doch diesem gileaditischen Häuptling unbekannt gewesen sein; aber selbst, wenn er das Gesetz kannte, so war er nicht in der Verfassung, seine Handlungen darnach zu regulieren. Der Mann brannte nach Rache, und um sich zur äußersten Kraftanstrengung anzuspornen, verpflichtete er sich durch das feierlichste Gelübde, an das er denken konnte. Hernach, als der Sieg gewonnen war, fragte ein abergläubischer Mann wenig nach mosaischen Gesetzen; unterdrückte er doch sogar seine stärksten menschlichen Triebe; aber der Akt war nicht, wie unsere Kritiker uns glauben machen wollen, die Ausübung eines gewöhnlichen Ritus zu Ehren eines blutdürstigen Gottes. Damals war Jephtahs Gott sein eigenes Gefühl der Rache und des verletzten Stolzes, sein Gesetz war die Ehre und die Heiligkeit seines Gelübdes.

Wir haben noch eine andere Stelle zu besprechen. Es wird

erzählt,[1]) daß der König von Moab, hart bedrängt durch die verbündeten Heere von Israel, Juda und Edom, nachdem ihm der Versuch mißlungen, „durchzubrechen wider den König von Edom," „seinen ältesten Sohn nahm, der an seiner Stelle sollte König werden und ihn zum Brandopfer auf der Mauer opferte. Da ward ein großer Zorn über Israel, und sie brachen auf von ihm und kehrten nach dem Lande zurück." Die Stelle wird verschieden erklärt und verschiedene Argumente sind davon hergeleitet worden, um zu beweisen, daß Moloch und Jahaveh identisch waren, oder daß die Stufe des Glaubens Israels eben so niedrig war, wie die der Moabiter. Daumer z. B. versteht unter dem „Zorn" denjenigen Jahavehs und meint, „der Gott, dem der Moabiterfürst sein schreckliches Opfer darbrachte, falle augenscheinlich mit dem biblischen Jehovah zusammen, und die Macht und Wirksamkeit, welche solche Opfer bei Jehovah hatten, liegen hier als von der Bibel selbst anerkannt vor unsern Augen."[2]) Andere erklären den Sinn der Stelle dahin, daß der Zorn des Moabitergottes durch diesen opferwilligen Appell erweckt wurde und sich so mächtig erwies, daß Israel die Schlacht verlor, und daß unter dieser dunkeln Ausdrucksweise der hebräische Schriftsteller andeutete, was er nicht heraus zu sagen wagte, daß bei dieser Gelegenheit Jahaveh dem Moabitergott auf Moabitergebiet nicht gewachsen war. Ich muß gestehen, ich kenne den Sinn dieser Stelle nicht genau, die Unmasse von Auslegungen, die davon gegeben werden, ist ein Beweis, wie dunkel sie ist. Aber wenn man an die Erklärung mit dem beständigen Verdachte geht, daß die biblischen Schriftsteller etwas zu verbergen haben, verrät man damit ein für die richtige Exegese verhängnisvolles Vorurteil. Wenn der Schreiber sich so davor fürchtete, die Würde des Volksgottes zu kompromittieren, so konnte er die Geschichte ganz

[1]) 2 Kön. 3, 26. 27. Diese Stelle wird auch in anderer Verbindung angeführt als Beweis, daß die Macht Jahavehs auf sein eigenes Land beschränkt blieb, und daß jenseits seiner Grenzen die Götter der respektiven Nationen mächtiger waren. Stade, Geschichte I, 430.

[2]) Feuer- und Molochdienst S. 46.

weglassen oder den nationalen Glauben in einer weniger zweideutigen Weise wahren. Der Vorgang gehört der historischen Zeit an, und der Erzähler steht unter dem Einfluß prophetischer Ideen. Er hat hier keine alte Urkunde zu glossieren. Es ist daher nicht wahrscheinlich, daß er so zurückhaltend und zweifelhaft die relative Macht Jahavehs und der heidnischen Götter ausdrücken wollte.

5) Ebenso wenig überzeugt uns das Argument, das von den Aussagen der Propheten hergenommen wird. Von Einer Stelle meint Daumer,[1]) sie zertrümmere alle unsere traditionelle Theologie mit einem Schlag. Es ist Am. 5, 25 f., was Daumer dahin auslegt, daß Israel alle die vierzig Jahre in der Wüste nicht Jehovah diente, sondern Saturn Kijun als ihrem König (Melech, Molech, Moloch). Solch eine deutliche Erklärung, so sagt er,[2]) sollte man ernstlich in Betracht ziehen, und er klagt darüber, daß erst zu seiner Zeit (1842) die Schriftsteller anfangen, solchen prophetischen Aussprüchen das ihnen gebührende Gewicht zu geben und auf diese Weise den Grund zu einer total neuen Geschichte des Alten Testamentes zu legen. In der Tat haben die kritischen Gelehrten von Vatke[3]) an diese Stelle als Stütze für ihre Ansicht sehr stark betont. Kuenen kann wieder als gemäßigter Vertreter dienen. Er sagt:[4]) „Der Prophet Amos konstatiert, daß die Israeliten in der Wüste die Stiftshütte (oder irgend einen andern Gegenstand, die Lesart ist ungewiß) ihres Königs oder Melech und andere abgöttische Geräte mit sich führten. Diese Aussage darf als historisch angesehen werden. Bei ihrem Einzug in Kanaan fanden die Israeliten dort die Verehrung einer Gottheit vor, welcher Kinder geopfert wurden. (Deut. 12, 30. 31; 2 Kön. 15, 3; vgl. Lev. 18, 21; 20, 2—5), und die wahrscheinlich ebenfalls Moloch genannt wurde. Nun läßt sich annehmen, daß der israelitische Molochdienst sich mit dem kanaanitischen ver-

[1]) Feuer- und Molochdienst S. 47.
[2]) Ebenda S. 49.
[3]) Biblische Theologie (1835) S. 191.
[4]) Religion of Israel I, 250.

schmolz, und daß so seit ihrem Einzug in Kanaan dieser Dienst existierte und das Opfern von Kindern an Moloch sporadisch vorkam. Indessen war der Molochdienst nicht von großer Wichtigkeit." Mit dieser letzteren Ansicht würde Daumer nicht übereinstimmen; aber wenn wir auch das beiseite lassen, so ist es der Mühe wert, auf die Bereitwilligkeit aufmerksam zu machen, mit welcher diese ganze Schule als „historisch" eine Angabe des Propheten Amos über eine Zeit annimmt, von welcher, wie sie uns in anderer Verbindung gerne sagt, er durchaus keine Kenntnis haben konnte, und es ist etwas eigentümlich, Schriftsteller zu finden, welche uns sagen, daß es gar keine vierzigjährige Wanderung durch die Wüste gab und die doch das Zeugnis von Amos mit Bezug auf die religiösen Gebräuche einer Zeit annehmen, die er so genau definiert. Ein weiteres Verfahren der modernen Schule bei Stellen, die ihrer Theorie unbequem sind, ist das, zu sagen, sie seien durch spätere Hände überarbeitet worden, oder: sie stören den Zusammenhang und seien deshalb als Interpolationen zu verwerfen. Man sehe die vorliegende Stelle im Zusammenhang an und schaue, ob sie nicht in besonderem Sinn dieser Gattung angehöre. Doch hören wir niemals von den Kritikern ein Wort gegen ihre Echtheit. Nicht, daß ich sie verdächtigen oder Kuenens Behauptung bestreiten wollte, daß des Propheten Angabe „als historisch betrachtet werden könne." Für mich liegt die Schwierigkeit darin, daß, wie die verschiedenen Auslegungen der Stelle zeigen, man kaum herausfinden kann, was eigentlich darin gesagt wird.[1]) Was es auch sein mag, so erhebt sich die Frage: Wenn dieser Molochdienst der anerkannte nationale Dienst Israels in der Wüste war, warum macht Amos das zum Gegenstand des Vorwurfs, wie er es doch zu tun scheint? Die einzige Antwort darauf ist die gewöhnliche: Von seinem prophetischen Standpunkt aus projiziert der Prophet seine eigenen Ideen auf die Ver-

[1]) Nach den meisten neueren Auslegern bezieht sich der Satz, der auf Molochdienst gedeutet wird, gar nicht auf die Vergangenheit, sondern auf die Zukunft, so daß die Stelle für die vorliegende Frage ohne alle Bedeutung ist! O.

gangenheit, und gibt uns so eine unhistorische Ansicht der Religion; — derselbe Prophet, der im gleichen Atem als Gewährsmann einer historischen Aussage zitiert wird! Ich denke nicht, daß die moderne Kritik weiter gehen kann.

Nun folgt noch die berühmte Stelle Micha 6, 6. 7: „Womit soll ich Jahaveh versöhnen? ... Soll ich meinen ersten Sohn für meine Übertretung geben, oder meines Leibes Frucht für die Sünden meiner Seele?" ... „in welchen Worten, sagt Kuenen unzweifelhaft liegt, daß in seinen Tagen solch ein Opfer durchaus nicht als ungereimt angesehen wurde." „Wenn das Menschenopfer dem israelitischen Gottesdienst fremd gewesen wäre, so hätte er es nicht auf diese Weise erwähnen können."[1]) Daumer geht weiter und sieht in diesen Worten als vorherrschenden Glauben ausgesprochen, daß Jahaveh nicht nur an Tieropfern, sondern ebenfalls auch an Menschenopfern Gefallen finde, und daß das Opfer des erstgeborenen Sohnes die Wirkung habe, die Sünde auszulöschen: Israel dient seinem Jehovah mit Brandopfern, jährigen Kälbern, Widdern, Öl und dem Opfer des erstgebornen Sohnes und glaubt, daß dies zum Heil erforderlich und in Übereinstimmung mit Jahavehs Willen und Gesetz sei.[2]) In einer Fußnote tadelt er Gramberg, weil derselbe noch dem alten Glauben anhange, daß die Sitte des Kinderopferns aus dem Molochdienste in denjenigen Jehovas übergegangen sei. — Es ist schwer, sich in jemanden hineinzudenken, der so reflektieren kann und von der Rhetorik eines hebräischen Schriftstellers keine Ahnung zu haben scheint. Der Prophet wirft eine sehr feierliche Frage auf: Wie kann der Mensch Annahme bei Gott finden? und seine Antwort nimmt die Form einer Stufenleiter an, in welcher er von der Idee einer kostbaren Gabe zu der einer noch kostbareren aufsteigt, und, wie Kuenen richtig bemerkt, weiß er, daß es einen besseren Weg gibt, als durch irgend solche Opfer. In des Propheten Seele war kein Gedanke an gewöhnliche Opfer. Will

[1]) Religion of Israel I, 237.

[2]) Feuer- und Molochdienst S. 52.

Daumer uns sagen, es sei für jeden einzelnen Opfernden etwas Gewöhnliches gewesen, tausende von Widdern und unzählige Ströme von Öl darzubringen, um für seine Sünde zu büßen? Denn auf diesen Punkten liegt der Nachdruck, und sie sind es, die der höchsten Stufe Kraft geben: Soll ich meinen Erstgeborenen für meine Übertretung geben? Der Prophet setzt die denkbar höchste Form des Opfers voraus und erklärt, es sei alles vergeblich. Und der einzig richtige Schluß aus seinem Wort ist, daß an sich Jahaveh an keinem Opfer Gefallen findet; sogar nicht am kostbarsten, das gedacht werden kann. — Nun fragt man aber: Warum führt er diese Art Opfer an, wenn er nichts davon weiß? Die Antwort ist: er wußte wohl darum, aber nicht als von einer Jahaveh dargebrachten Gabe, ebenso wenig, wie er davon wußte, daß unzählige Ströme von Öl geopfert wurden.

Es ist unnötig, sich auf längere Prüfung einiger anderen Stellen einzulassen, die in diesen Zusammenhang gezogen werden, so Davids Blutbad unter Sauls Nachkommen, um die Gibeoniter zu besänftigen 2 Sam. 21, 1—14; und Samuels Zerstücken des Agag vor dem Herrn in Gilgal 1 Sam. 15, 33.[1] Im allgemeinen sei bemerkt, daß diese Fälle an sich noch weniger beweisen, als die schon genannten, und gleich diesen die bestrittenen Punkte nicht wirklich berühren. Kuenen, der wohl fühlt, daß solche Stellen, wie die betrachteten, kein entscheidendes Resultat für seine Ansicht geben, macht die Bemerkung:[2] „Ein einzelnes Beispiel dieser Art wäre vielleicht einer anderen Auslegung fähig; in ihrem Zusammenwirken legen diese verschiedenen Tatsachen zweifellos Zeugnis ab für die Richtigkeit der oben angegebenen Schlüsse." Es ist eine Lieblingsmethode dieser Schule, die Schwäche der Argumente durch ihre Menge gut machen zu wollen. Es ist dies eine sehr bestechende Art, und ich glaube, dieselbe hat der modernen Theorie schon mehr Anhänger zugeführt, als irgend

[1] Hier handelt es sich gar nicht um gottesdienstliche Opfer, sondern um Strafgerichte, die vor Gott vollzogen werden, weil er eine Sühne für schwere Verschuldung verlangt. O.

[2] Religion of Israel I, p. 237.

welche positive und überzeugende Beweise. Da sich eine so große Zahl von Stellen und Zitaten dazu brauchen läßt, die Theorie zu unterstützen, so kommen sie zu dem Schluß, daß „doch etwas daran sein müsse," und sind so halb und halb überzeugt. — Es ist notwendig, gegen solche Beweisführung zu protestieren, weil dieselbe leicht die innersten Grundlagen der Exegese untergräbt, auf welchen allein ein positives Resultat fußen kann. Wenn z. B. Daumer, im Bestreben, seine These festzustellen, seine Beweise hernimmt von Gebräuchen solcher Nationen, die in der weitesten Entfernung von einander und auf den allerverschiedensten Kulturstufen gelebt haben, wenn er die allernatürlichsten Redefiguren zwingt, Zeugnis für seine Ansicht abzulegen, so verzweifelt man fast an der Möglichkeit, überhaupt einen zuverlässigen Schluß aus den biblischen Schriften ziehen zu können. Seine Methode bringt die biblische Exegese in Mißkredit, und es ist sehr schade, daß sich neuere Schriftsteller nicht durch sein Beispiel vor dieser Art der Argumentation haben warnen lassen, denn sie läuft offenbar auf Absurditäten heraus. Es ist doch gewiß angemessen, bei der Prüfung eines so zarten und so wichtigen Problems mit der größten Vorsicht vorzugehen. Wenn eine als Beleg angerufene Stelle keine direkte Beweiskraft zeigt, sofern man dieselbe ruhig im Lichte des Kontextes auslegt, so sollte dieser Zeuge einfach auf die Seite treten und es sollte nicht wieder an ihn appelliert werden. Es sollte nicht unter der Würde eines Kritikers sein, offen zu sagen, daß eine Stelle, sei es wegen der Schwierigkeit des Textes oder wegen unserer Unkenntnis ihrer Beziehungen, neutral oder unverständlich sei, so daß die Aufmerksamkeit sich auf weniger zweifelhafte Beweise richten könnte. Obwohl die Kritiker kühn zu beweisen behaupten, daß die vorprophetische Religion Israels den von ihnen bezeugten niedrigen Charakter trage, so können sie, wie mir scheint, nur sehr wenig beweisen. Sie haben dadurch einen schätzbaren Dienst geleistet, daß sie die Aufmerksamkeit auf volkstümliche Auffassungen und Mißverständnisse im alten Israel lenkten, und hätte sich ihre Arbeit darauf beschränkt, uns dadurch einen Beitrag zur Kenntnis der

Äußerungen des religiösen Instinktes aller Zeit zu liefern, dann wäre sie vortrefflich gewesen. Aber dies unterschiedslose Vermengen von früh und spät, das sich in ihren Folgerungen aus metaphorischer Sprache und sogenannten mythologischen Ausdrücken zeigt, zerstört den eigentlichen Zweck, eine Entwicklung aufzuzeigen.

Endlich sollten die modernen Geschichtsschreiber sich davor hüten, zu viel in dieser Richtung beweisen zu wollen. Denn je mehr die vorprophetische Religion heruntergesetzt wird, um so schwieriger wird es sein, die plötzliche Höhe zu erklären, auf der wir sie bei den ersten Schriftpropheten finden. Nicht nur sollte die Fortdauer Israels als eines besonderen Volkes mit eigenartigem Glauben und Gebräuchen während der langen Periode, da diese niedrige Stufe dauerte, erklärt werden, sondern was noch schwieriger ist, es sollte nachgewiesen werden, wie es möglich war, daß die Religion von dem angeblich niederen Niveau sich durch gewöhnliche Entwicklung zum ethischen Monotheismus emporschwingen konnte, in dessen Besitz sie so bald erscheint.

Wir müssen deshalb genau nachforschen, was diese Jahaveh-Religion war und wie sich ihr langes Bestehen sowie ihr Aufschwung zu ihrer reinsten Form erklären läßt.

XI.

Die Jahaveh-Religion.

Was Israel in früher wie späterer Zeit vor den umwohnenden Völkern auszeichnete, das war sein Besitz der Jahaveh-Religion. Selbst wenn wir die Behauptung als richtig annehmen wollten, daß Jahaveh für Israel nur das war, was die Götter der Nationen rings umher ihren Anbetern, so hatte es doch wenigstens darin ein unterscheidendes Wahrzeichen, und daraus als aus einem Keim entwickelte sich die reinere Religion der Propheten. Selbst wenn die Volksreligion in der vorprophetischen

Zeit einen niedrigen Charakter an sich trug, so lag ihr doch der Glaube zu Grunde, daß Jahaveh Israels Gott sei. Ich habe dargetan, aus welchen Gründen dieser niedrige Charakter der vorprophetischen Religion durchaus nicht erwiesen ist. Aber ich lege jetzt auf den Punkt Gewicht, daß, selbst wenn er bewiesen wäre, das große Problem noch müßte gelöst werden. Zwei in einem früheren Kapitel (VI) genannte Punkte bleiben noch aufzuhellen: 1) Es muß uns der Ursprung der Jahaveh-Religion gezeigt werden, und dieselbe muß solche Unterscheidungsmerkmale aufweisen, welche sie für Israel charakteristisch machen und seinen Zusammenhang in den kritischen Zeiten seiner Geschichte sichern konnten. 2) Der Entwicklungsprozeß muß dargelegt werden, durch welchen diese Religion in deutlichen historischen Stadien sich zum „ethischen Monotheismus" erhob. Kurz gesagt: wir müssen eine Erklärung der Jahaveh-Religion an beiden Enden ihrer Entwicklung haben, an ihrem Beginn und in ihrer schließlichen Entfaltung, und es liegt denen ob, die den biblischen Bericht nicht annehmen wollen, uns einen anderen vorzulegen, welcher die Probe historischer Kritik bestehen kann. Sie müssen uns zeigen: a) die Quelle der Jahaveh-Religion, b) ihre besondere anfängliche Bedeutung, c) ihre historische Entwicklung von der niedrigeren zu der höheren Stufe. Die Betrachtung der beiden ersten Punkte wird das Thema dieses Kapitels sein.

I. Über den Ursprung der Jahaveh-Religion sind nach verschiedenen Richtungen hin Nachforschungen gemacht worden in der Absicht, wo möglich Berührungspunkte mit anderen Nationen zu finden, mit denen Israel Beziehungen hatte. Verschiedene Forscher haben geglaubt, daß sie entweder den wirklichen Namen Jahaveh, oder die durch denselben ausgedrückte Idee in den Sprachen und in den religiösen Vorstellungen verschiedener Völker gefunden hätten. Forschungen dieser Art sind durchaus berechtigt und führen oft zu äußerst lehrreichen Ergebnissen. Indessen ist sorgfältig auf deren Tragweite zu achten. Wenn z. B. Wellhausen sagt, der Nabiismus sei zu einer gewissen Zeit von den Phöniziern zu Israel herübergekommen, so ist dies keine genügende Erklärung

des israelitischen Prophetentums. Selbst wenn die Sache so wäre, wie er behauptet, — und dies beruht so ziemlich auf seiner Behauptung, — so bliebe doch noch zu erklären, wie das „herüberkommen" zu solcher Zeit stattfand, und das viel schwierigere Faktum, daß der kanaanitische Nabiismus in eine so ganz verschiedene Erscheinung „überging". Der Grund davon muß in einer Israel innewohnenden eigenartigen Anlage gesucht werden. Gleicherweise, wenn bewiesen würde, daß der Name Jahaveh oder die durch diesen Namen ausgedrückte Idee bei irgend einem andern Volk sich finde, so sind wir dadurch der Lösung des Problems nicht näher gerückt. Erstens sind wir in unserem Forschen nach seinem Ursprung nur um einen Schritt zurückgetrieben, denn wir müssen erklären, woher dieses andere Volk den Namen nahm; zweitens haben wir den Grund für Israels Annahme desselben anzugeben, und endlich haben wir zu erklären, warum er in Israels Händen etwas ganz Neues wurde.

Dem Namen Jahaveh oder der dadurch bezeichneten Idee ist nacheinander nachgeforscht worden in 1) indogermanischer — 2) ägyptischer — 3) kenitischer — 4) assyrisch-babylonischer — 5) kanaanitischer Sprache und Religion.

1) Wenig Beifall mehr fand in neuerer Zeit die Ableitung aus dem Indogermanischen (Jahveh = Jovis u. s. w.), welche durch von Bohlen in der Einleitung zur Genesis vorgetragen und noch von J. G. Müller[1]) der Erwägung wert gehalten wurde. Vereinzelt blieb der Einfall Hitzigs, Jahaveh sei Wiedergabe des armenischen Gottesnamens Astuads (astovads) = astvat „der Werdende."

2) Wenden wir uns nach Ägypten. Man wollte in diesem Lande den Namen Jahaveh selbst oder doch dessen Idee entdeckt haben. In ersterem Sinn hat Röth[2]) denselben mit dem der Mondgöttin Joh identifiziert. Daß es sich aber hier wohl nur

[1]) Die Semiten in ihrem Verhältnis zu Chamiten und Japhetiten (1872) S. 163 f.

[2]) Geschichte unserer abendländischen Philosophie, I, 2. Aufl. (1862) Note 175. S. 143.

um einen zufälligen Gleichklang handelt, dürfte schon daraus hervorgehen, daß Jahaveh keinerlei besondere Beziehungen zum Monde aufweist. Anderseits haben nicht wenige gedacht, daß die durch den Namen ausgedrückte Idee in ägyptischen Quellen sich nachweisen lasse und von den Israeliten in hebräischer Form den Ägyptern entlehnt worden sei. Plutarch erwähnt einer Inschrift am Isistempel in Sais, in welcher eine Gottheit in Ausdrücken beschrieben wird, welche dem: „Ich bin der ich bin" oder Jahaveh (Exod. 3, 14) gleichen; aber bei näherer Prüfung sind die Gedanken ganz verschieden.[1]) Andere finden im Namen Jahaveh (Ich bin der Ich bin) eine hebräische Reproduktion des ägyptischen nuk pu nuk.[2]) Aber es hat sich herausgestellt, daß diese im „Totenbuch" öfters vorkommende Formel nicht Ausspruch eines Gottes, sondern der abgeschiedenen Seele ist und somit gar nicht hieher gehört.[3]) Die Versuche, den Namen oder die Idee von Ägypten abzuleiten, sind deshalb sehr unsicher.

3) Weiterhin ist der Gedanke ausgesprochen worden, Israels Nationalgott sei zuerst der Stammgott der Keniter gewesen, mit denen Israel in der Wüste in Berührung kam und mit deren Geschlecht Mose als durch Heirat verwandt dargestellt wird (Exod. 2, 16 ff.; Richt. 1, 16; 4, 11). Diese von Ghillany[4]) ausgesprochene Vermutung ist von Tiele[5]) und ebenfalls von Stade[6]) aufgenommen und neuerdings von Budde[7]) warm befürwortet worden. Der einzige Schatten eines Beweises, den ich für diese

[1]) König, Hauptprobleme S. 31, dem ich in diesem Kapitel viel Material und manche Anregung verdanke.

[2]) So Wahrmund, Babyloniertum, Israelitentum u. Christentum S. 219.

[3]) Le Page Renouf, Hibbert Lecture 1879, p. 244 f.

[4]) Theologische Briefe an die Gebildeten der deutschen Nation von Richard von der Alm (Pseudonym) (1862) I, S. 216. 480. Die Gottheit der Keniter, so sagt er, war die Sonne; aber sie wurde nicht wie in Ägypten als lebender Stier angebetet, sondern unter der Form eines metallenen Bildnisses.

[5]) Geschichte der Religion im Altertum (1896) I, 299 f.

[6]) Geschichte I, S. 130 f.

[7]) Die Religion des Volkes Israel 1900, S 17 ff.

Ansicht bei Stade finde, ist, daß Mose den Namen seiner Gottheit irgend woher entlehnt haben müsse, und da Jethro ein Priester war und Mose in enger Verbindung mit ihm stand, eine solche Übertragung sich denken ließe. Aber von der Tatsache selbst ist nicht der geringste Beweis vorhanden. Nichts deutet darauf, daß Jahaveh der Stammgott der Keniter war; eben so wenig wird uns erklärt, wie die Hebräer gerade damals dazu kamen, diesen Stammgott sich anzueignen. Überdies mag gegen diese Annahme geltend gemacht werden, daß die Keniter zwar in der Wüste wie in Kanaan durch enge Freundschaft mit Israel verbunden, aber immer ein kleines Völklein waren und ungefähr die Stellung frommer Beisassen oder Proselyten einnahmen. Es scheint im Widerspruch mit der sonstigen Meinung der kritischen Schriftsteller, daß das größere Volk den Gott des kleineren Stammes angenommen haben soll.[1])

4) Am meisten fällt zur Zeit ins Gewicht die assyrisch-babylonische Ableitung dieses Gottesnamens. Friedrich Delitzsch hat dieselbe schon 1881 vertreten,[2]) (Wo lag das Paradies

---

[1]) Budde beruft sich namentlich auf die Erzählung Exod. 18, die aber kein Wort davon sagt, daß Jethro die Israeliten in den ihnen bisher unbekannten Jahvehkultus einführte, während sie seines Verdienstes um die israelitische Rechtsordnung V. 14 ff. eingehend gedenkt. Der Erzähler unterscheidet vielmehr deutlich Jahveh vom Gott Jethros, der erst jetzt (V. 11) die Größe Jahvehs erkennt, und läßt deshalb das gemeinsame Opfermahl nicht vor Jahveh, sondern vor Elohim stattfinden V. 12. — Hätten die Keniter Israel den Jahvehkult gelehrt, so wäre zu erwarten, daß sie fortan im Volk das Priestertum ausübten, wie die medischen Mager bei den Persern, oder wie Etrusker die Eingeweideschau in Rom besorgten; dies war nachweislich niemals der Fall. Auch kann von einem bloßen Lokalgott vom Sinai nicht die Rede sein, wenn an der assyrisch-babylonischen Hypothese (s. unter 4) irgend etwas Wahres ist. O.

[2]) Weiter geht Fr. Delitzsch in seinem Vortrag „Babel und Bibel" 1902, S. 47 auf Grund einiger babylonischer Eigennamen, die sich aus der Zeit Hammurabis, also lange vor Mose, gefunden haben, und auf welche zuerst Sayce und Hommel aufmerksam gemacht hatten. Er will sie lesen: Jahve-ilu und Jahum-ilu, und erklärt den Gottesnamen Jahve dabei: der Seiende, Beständige. Allein diese Lesung ist hart angefochten und unwahr-

S. 158 ff.): Älter als Jahveh sei Jau als Name eines auch den Philistern und vielleicht allen Kanaanitern gemeinsamen Gottes. Als Beweise führt er an die in den Sanherib-Inschriften erwähnten philistäischen Königsnamen Mitinti, Zidka, Padi, welche gleich Mattitja, Zidkija, Pedaja zu setzen seien; ebenso den 2 Sam. 8, 10 vorkommenden Joram, Sohn des Königs von Hamath und Jaubidi, einen von Sargon besiegten König, wo freilich ebenso nahe liegt anzunehmen, daß die Hamathenser den Gott der Juden in ihren Götterkreis aufnahmen (Schrader, Baudissin). Im Gegensatz zu diesen Völkern hätten die Israeliten den Namen Jau zu Jahaveh umgewandelt und so die ihm eigentlich ganz fremde Bedeutung „der Seiende" gewonnen. Jau habe nichtsemitischen Ursprung (altakkadisch i) und bezeichne im ältesten babylonischen System den höchsten Gott. — Allein die von Friedr. Delitzsch geforderte lautliche Entwicklung des Namens ist künstlich und wird von anderen Fachmännern als unmöglich bezeichnet.

5) Während die meisten bisher erwähnten Ansichten die Annahme der Jahaveh-Religion durch die Hebräer in eine ihrem Einzug in Kanaan vorangehende Periode setzen, haben wir auch eine Erklärung in Betracht zu ziehen, welche dahin geht, daß der Name Jahaveh nach und nach mit andern Teilen religiösen Glaubens und religiöser Gebräuche von den Kanaanitern Palästinas angenommen wurde.[1]) Da indessen diese Ansicht erfolgreich durch

scheinlich. S. Zimmern, Keilinschriften und Altes Testament 3. Aufl. S. 468. Hommel z. B. erklärt ihn: Es existiert ilu (Gott). Sogar der von den meisten angenommene Gott Jau ist noch nicht über allem Zweifel erhaben. Dann fragt sich erst noch, ob er auch nur lautlich mit dem israelitischen Jahveh etwas zu tun habe. Sachlich kann er ihm schon deshalb nicht entsprechen, weil die Verehrung Jahvehs die jedes andern Gottes ausschließt, während der babylonische Gott ein reiches Pantheon um sich hatte. Hommel, Altoriental. Denkmäler und A. T. 1903 (2. Aufl.) S. 48 f. und Alfr. Jeremias, das A. T. im Lichte des alten Orients 1904 S. 211 halten Jahveh für eine „feierliche Differenzierung," d. h. bewußte Umgestaltnng des heidnischen Jau (vgl. oben Delitzsch). Dann wäre also der Name nach Form und Inhalt von israelitischer Prägung. O.

[1]) So Hartmann, von Bohlen, von der Alm, Colenso, Dozy, Land, Goldziher.

Schriftsteller derselben Schule zurückgewiesen worden ist, so mag es genügen, sich auf das zu beziehen, was die letzteren als Widerlegung angeführt haben. Die Einwürfe Kuenens gegen Land verdienen besondere Beachtung. Er äußert sich folgendermaßen: a) Es kann nicht verneint werden — und Land selbst gibt es zu — daß bei den Kämpfen zwischen den Kanaanitern und Israeliten auch ein Streit zwischen den Göttern beider Völker stattfand, und da am Ende dieses Kampfes die Israeliten und ihr Gott Sieger blieben, so läßt sich nicht denken, daß die Gottheit, die so ihre Überlegenheit kund tat, ursprünglich kanaanitischer Herkunft war. Des weiteren b) haben wir in den Namen Jochebed (Moses Mutter), Josua (Moses Zeitgenosse) und Jonathan (Moses Enkel), die alle mit dem Namen Jo oder Jeho zusammengesetzt sind, eine Hinweisung darauf, daß der Name den Israeliten vor ihrer Berührung mit den Kanaanitern und unabhängig von denselben bekannt war. Endlich c) macht er geltend, daß die vorliegende Ansicht von der ganzen Haltung israelitischer Tradition abweicht, welche keine Stütze für die Annahme biete, daß Jahaveh ein Gott kanaanitischen Ursprungs war. „Ich will nicht behaupten, sagt er, daß der letztere (d. h. der kanaanitische Ursprung des Namens) nur aus diesem Grund verworfen werden müsse, aber ich behaupte, daß er nur auf starke Gründe hin angenommen werden könnte, welche nicht vorhanden sind.“ [1]) Der Grundsatz, den Kuenen hier ausspricht, verdient eine umfassendere Anwendung, nämlich, daß das klare Zeugnis des religiösen Bewußtseins Israels — mit andern Worten: eine ununterbrochene Tradition — nur durch die unzweifelhaftesten, positivsten Beweise beiseite gesetzt werden dürfe. Kuenen selbst ist freilich weit davon entfernt, seiner eigenen Regel zu folgen, und Wellhausen widerspricht ihr gelegentlich offen, obwohl wir uns durch das Verwerfen derselben jeglichen festen Boden historischer Kritik abschneiden. Für seine Behauptung, daß der Name

[1]) Ungeachtet der Erwiderung von Land in Theol. Tijdschr. III. Bd. 1869 S. 347—362, darf Kuenens Position als bewiesen gelten. So hat auch Baudissin in diesem Punkt sich auf Kuenens Seite gestellt I, 213—218.

Jahaveh erst zur Zeit Davids oder Salomos eingeführt worden sei, hat von Bohlen ein Argument vorgebracht, das, obgleich für seinen Zweck nicht beweisend, doch unsere Aufmerksamkeit auf eine beachtenswerte Tatsache richtet. Er bemerkt, daß Eigennamen, welche mit dem primitiveren Gottesnamen El zusammengesetzt sind, wie Israel, Samuel, von Davids Zeit an mehr und mehr aus der Geschichte verschwinden, und daß mit Jeho zusammengesetzte Namen zuerst zu Davids Zeit erscheinen. Nun ist es eine Tatsache, daß vor Samuel Zusammensetzungen mit Jeho u. s. w. nicht eben häufig sind. Wir haben die Namen Joas, Vater Gideons, (Richt. 6, 11), Jotham, Sohn Gideons (Richt. 9, 5. 7) und Jonathan, Enkel Moses (Richt. 18, 30). Neben diesen gibt es noch zwei Namen vor Samuels Zeit, nämlich Josua, der Begleiter Moses, dessen Name aus Hosea in Josua verändert wurde (Num. 13, 17) und Jochebed, die Mutter Moses (Exod. 6, 20). Im Blick auf diese Beispiele kommt die Einführung des Namens Jeho oder Jahaveh zu Davids Zeit nicht mehr in Frage, sondern die Frage ist nun die, wie wir seine Existenz in dem Namen von Moses Zeitgenossen, Josua, zu erklären haben, oder wenn wir diesen Namen als abgeändert ansehen, in dem Namen von Moses Mutter. Es ist bekannt, daß, während der Jahvist in der Genesis den Namen Jahaveh für die vormosaische Zeit frei gebraucht, der Elohist sorgfältig den Unterschied der Perioden inne hält; aber der Name der Mutter Moses möchte uns schließen lassen, daß sogar vor der Zeit, da der Gott Israels dem Mose seinen heiligen Namen bei dem brennenden Busch kund tat, der Name selber schon in einem engeren Kreis oder wenigstens in der Familie des Mose selbst bekannt war. Diese Ansicht teilen viele der besten Schriftausleger.[1]) Kuenen sagt darüber: „Es läßt sich kaum denken, daß Mose den Namen Jahaveh erfunden habe, höchst wahrscheinlich war derselbe schon im Gebrauch, wenn auch in einem beschränkten Kreis, ehe er ihn anwandte, um El-Schaddai, den Gott der Kinder

[1]) Siehe dieselben bei König, Hauptprobleme S. 27.

Israels, zu bezeichnen."[1]) In gleichem Sinn sagt Wellhausen, daß vor Mose Jahaveh eine Bezeichnung für El, und daß er ursprünglich ein Gott in Moses Familie oder im Stamm Joseph war.

Wir brauchen uns deshalb nicht zu wundern, wenn Kuenen[2]) bei einem Überblick über die ganze Untersuchung zu dem Schluß kommt, daß der Name israelitischen Ursprungs ist. Im Vorbeigehen sei bemerkt, daß es sich etwas sonderbar ausnimmt, wenn immer der Versuch gemacht wird, die religiösen Ideen der Hebräer aus nichthebräischen Quellen abzuleiten, ohne anzunehmen, daß in entgegengesetzter Richtung ein Einfluß hat ausgeübt werden können, nämlich von den Hebräern auf ihre nicht hebräischen Nachbarn. Beachtung verdient jedenfalls, daß die erschöpfende Untersuchung der Gelehrten zu dem Schluß führt, daß keine Quelle von außen nachgewiesen werden kann, aus der die Jahaveh-Religion hergeleitet wäre.

Der Gebrauch des Namens reicht zum wenigsten in die Zeit Moses hinauf, und wenn er auch in beschränktem Maße vor seiner Zeit bekannt war, so ist es Moses Verdienst, daß er ihn dem Bewußtsein des Volkes in besonderer Weise als Bezeichnung seines Volksgottes einprägte und zwar in der Auffassung, in welcher er ihm offenbar geworden war und in der es ihn ausschließlich verehren sollte. Die einstimmige Aussage der israelitischen Tradition ist die, daß die Erklärung: „Ich bin Jahaveh dein Gott" durch Mose geschah. In der Erinnerung des Volkes sehen wir nicht die leiseste Spur davon, daß der Name von jemand anderem verkündigt worden wäre. Zwischen Mose und Samuel gibt es keine Zeit, von der sich annehmen ließe, er sei damals eingeführt worden, und die Zeit Samuels selbst war eine Zeit der Erweckung und Reformation, nach welcher es nicht unnatürlich war, daß der Name des Bundesgottes, dem sich die Herzen des Volkes wieder zugewendet hatten, häufiger in der Bildung von Eigennamen auftrat.

---

[1]) Religion of Israel I, p. 279.

[2]) History of Israel p. 433.

Im Gegensatz zu allen Versuchen, den Namen oder Begriff aus fremder Quelle herzuleiten und als Beweis, wie er fortwährend von Israel als unterscheidendes Besitztum der Nation angesehen wurde, steht die unumstößliche Tatsache da, daß in der Schrift Jahaveh immer ausschließlich der Gott Israels ist. Nach der Ansicht der hebräischen Schriftsteller hat der Nicht-Israelite keinen Teil noch Anrecht an Jahaveh, sondern er kennt nur den allgemeinen Namen Elohim, Gott, oder den seiner eigenen heidnischen Gottheit.[1]) Im Munde eines solchen würde Jahaveh einen fremden Gott bezeichnen, d. h. den Gott des Volkes Israel (vgl. 1 Kön. 20, 23 mit V. 28). So, wenn ein Hebräer zu einem Nichtisraeliten spricht, läßt man ihn den Namen Elohim gebrauchen, und dies geschieht ebenfalls, wenn ein Nichtisraelite einen Hebräer anredet.

Diese unleugbare Tatsache läßt sich nicht durch irgend welche verschwommene etymologische Argumente beseitigen. Selbst wenn es als bestimmt oder nur wahrscheinlich erwiesen wäre, daß der Name oder der Begriff von Jahaveh zu irgend einer geschichtlichen Zeit aus einer nichtisraelitischen Quelle hergekommen wäre, so würde es doch unstreitig dabei bleiben, daß einerseits der so entlehnte Name aus der Sprache und den Gedanken des Volkes, aus dem er stammte, verschwunden, und anderseits, daß er sehr bald als ausschließliches und unterscheidendes Besitztum des Volkes betrachtet worden wäre, das ihn entlehnte; — eine Voraussetzung, die man nicht annehmen kann, wenn man die Attribute Jahavehs in Betracht zieht, sowie die Bereitwilligkeit polytheistischer Nationen, sich die Namen einer ganzen Menge von Gottheiten anzueignen, besonders solcher, die sich als mächtig erwiesen haben.

II. Wir fragen nun, ob wir die genaue Idee bestimmen können, welche sich für seine frühesten Besitzer an diesen Namen knüpfte, um wo möglich zu entdecken, worin die innere Macht

[1]) Dies ist gut dargelegt von Tuch in seinem Kommentar zur Genesis, 2. Aufl. S. 32. Er bezieht sich u. a. auf folgende Stellen: Richt. 1, 7; 7, 14; 1 Sam. 4, 7. 8; Jon. 3, 3; vgl. V. 5. 8. 9. 10; 1 Sam. 30, 15; 22, 3.

der Jahaveh-Religion bestand. Wir müssen erwarten, daß die Einführung eines neuen Namens von neuen Beziehungen, einer neuen Weise, die Gottheit zu betrachten, begleitet sei, und natürlich fragen wir, ob der Name selbst nicht seine eigene Erklärung liefere.

Diejenigen, welche zu beweisen suchen, daß die Religion Israels ursprünglich eine Naturreligion war, in welcher Naturkräfte vergöttert wurden, erklären den Namen Jahaveh dem entsprechend. So verbindet Daumer[1]) das Verb, von dem er abgeleitet wird, mit der Idee des Zerstörens, und macht aus Jahaveh den „Zerstörer", eine Idee, die zu seiner Meinung stimmt, daß Jahaveh und Moloch ursprünglich Namen für die gleiche Gottheit waren. Verbreiteter ist bei solchen, die ebenfalls die Quelle des Namens und der Idee in der Naturreligion suchen, die Ansicht, daß das Verbum, von dem der Name abgeleitet wird, bedeute: „herniederkommen", „herabfallen", und dann in transitiver Form: „herniedersenden" oder „niederwerfen", wonach Jahaveh ein Jupiter tonans sein würde, der Donnerkeil und Blitz zur Erde niedersendet. Als Stütze für diese Ansicht weist man uns darauf hin, daß das arabische Verbum hawa, das Buchstabe für Buchstabe mit dem hebräischen Zeitwort korrespondiert, den Sinn hat: frei gleiten, und besonders: herabgleiten, herabfallen. Dieser Sinn, sagt man, knüpft sich wenigstens an einer Stelle an das hebräische Verbum, Hiob 37, 6: Er sagt zu dem Schnee: „Falle herunter auf die Erde."

Die biblische Ableitung des Wortes Jahaveh ist bekanntlich die von dem Verbum „sein" oder „werden". Es ist ja möglich, daß von solch einem ursprünglichen und materiellen Sinn wie „fallen" das Verbum im Hebräischen die abstraktere und sekundäre Bedeutung von „werden" annahm, nämlich „vorfallen — geschehen — sich ereignen," wie in Gen. 7, 6: die Flut ward auf der Erde. So viel ist aber gewiß, daß der Sinn „fallen" höchstens dem hebräischen Zeitwort verwandt sein kann, das gewöhnlich

[1]) Feuer- und Molochdienst S. 11.

„werden" bedeutet. Dieses Verbum war, so lang wir die Sprache kennen, dasjenige, dessen man sich ausschließlich bediente, um die Idee des „Seins" auszudrücken, aber nicht in dem abstrakten Sinn des „Existierens", sondern in dem Sinn von „werden". Wenn der Sinn von „fallen" dabei zu Grund lag, so war derselbe beinahe verschwunden, und man bediente sich eines ganz anderen Zeitwortes, um diese Idee auszudrücken.

Wollte man dem Gottesnamen die mehr physische Bedeutung beilegen, so müßte man den Beweis schaffen, daß er viel älteren Ursprungs sei, als die Zeit Moses, älter als die Sprache in ihrer jetzigen Form. Diejenigen, die den Namen brauchten oder wenigstens der nachdenkende Teil der Nation knüpften doch wohl irgend eine Bedeutung an denselben, so gut wie an die andern hebräischen Gottesnamen Baal, Moloch u. s. w., welche die Idee von Königtum oder Herrschaft nahe legen mußten. Es wäre sicherlich sonderbar anzunehmen, daß die Hebräer sich eines nichthebräischen Namens für ihre Gottheit bemächtigt hätten, den sie eine Zeit lang brauchten, ohne irgend einen Sinn damit zu verbinden. Was war die Bedeutung dieses neuen Gottesnamens? Wenn er nur bedeutete: der „Regensender" oder „Donnerer", so behaupte ich, daß das nicht weiter ginge als El oder Schaddai, und deshalb Jahaveh nicht beanspruchen konnte, als der höchste Name, den die Besten Gott verliehen, ausgewählt zu werden. Nun ist der betreffende Name offenbar von einem Verbum abgeleitet, das sonst „werden" bedeutet. Und der Name erscheint gerade zu der Zeit, da das Volk anfängt sich bewußt zu werden, daß eine besondere Bestimmung vor ihm liege. Das alles kann nicht zufällig sein, es ist auch nicht wahrscheinlich, daß wir darin einen glücklichen Einfall der Erzähler zu sehen haben. Der Schluß scheint gerechtfertigt, daß beim Gebrauch des Jahavehnamens Mose und seine Nachfolger die Idee erfaßten, daß der Gott, den sie anbeteten, ein Gott von stets sich entfaltender Macht, ein immer sich selbst offenbarender, immer tätig schützender Gott sei, dessen Charakter sich nicht sowohl durch eine Eigenschaft, als durch eine fortwährende Tätigkeit kennzeichne, oder vielmehr

(nach der Analogie ähnlicher Personennamen zu urteilen) durch ein immer tätiges persönliches Wesen. Der Name erscheint bei einer bestimmten historischen Krisis im Leben des Volkes und soll andeuten, daß die also genannte Gottheit nicht nur in Naturerscheinungen, sondern in nationalen und historischen Ereignissen walte.

Wir wollen versuchen, uns Mose vorzustellen, wie er seinem Volk einen neuen Namen verkündigt, den sie noch nie oder nur als Name des Blitzesenders gehört haben, und wie er Israel mit Nachdruck sagt: „Dieser Donnerer soll euer einiger Gott für alle künftigen Zeiten sein." Ganz natürlich würde sich die Frage regen: „Wer ist Jahaveh, daß wir ihm dienen sollten?" Wir wissen, was „der Starke", „der Herr", „der Meister", „der Höchste" bedeutet: aber was ist, der den Regen und Donner sendet, mehr für uns, als die Gottheit, die wir schon verehren? Was ist er für uns, oder was sind wir für ihn in so besonderer Weise, daß wir so unzertrennlich vereinigt sein sollten? Die einzig denkbare Antwort, welche er auf solche sehr begreifliche Fragen geben konnte, ist, daß Jahaveh etwas für sie getan habe, um ihre Verehrung zu beanspruchen. Man nimmt keine Götter ohne Grund an. Was hatte denn Jahaveh für sie getan? Wellhausen kommt uns zu Hilfe und sagt uns, das Volk habe seine Macht bei der Befreiung aus Ägypten erfahren.[1]) Das ist eine verständliche Erklärung; aber es erhebt sich dabei die zweite Frage: Wer war der, welcher in Ägypten zu Gunsten eines geknechteten Volkes auftrat, und warum trat er auf? Und die einzige Antwort auf alle diese Fragen ist nichts anderes als das biblische: „Der Gott unserer Väter ist mir erschienen;" mit andern Worten: es gibt eine Verkettung zwischen der gegenwärtigen Befreiung und den Erinnerungen der Vergangenheit; der Gott Abrahams ist nicht tot, sondern lebendig und tätig zu Gunsten des Samens Abrahams; zum Gedächtnis der neuen Hilfe aber, und um eine neue Ära zu bezeichnen, erhält er

[1]) Israelitische und jüdische Geschichte (1904) S. 13 f. Vgl. Kuenen, Religion of Israel I, 276 ff.

oder nimmt er einen neuen Namen an, der sich von bloß allgemeinen Benennungen der Gottheit unterscheidet, indem der Gott der vormosaischen Zeiten sich voller in ihm offenbart. „Moses," sagt Professor A. B. Davidson, „prägte dem Volk Israel einen Stempel auf, der sich nie verwischte, und pflanzte in die Herzen des Volkes einen Samen, welchen die nach seinem Tode emporwuchernden Dornen nicht ganz ersticken konnten. Natürlich schuf auch er nicht eine Nation oder ein religiöses Bewußtsein in dem Sinn, daß er es aus nichts hervorbrachte. Wenn er an das Volk in Ägypten im Namen ihres Gottes Jehovah appellierte, beschwor er dasselbe nicht mit einem Abstraktum oder einer Neuheit. Das Volk hatte einige Kenntnis von Jehovah, einigen Glauben an ihn; sonst hätte sein Name es nicht zu religiösem und nationalem Leben erweckt. In solchen Dingen können wir nie an den Anfang gelangen. Das patriarchalische Zeitalter mit seiner Gotteserkenntnis ist nicht ganz und gar ein Schatten, sonst wäre die Geschichte des Exodus ein Rätsel. Moses fand die Elemente vor, aber er schürte ein neues Feuer in ihnen an und schmiedete sie zur Einheit zusammen, er hauchte dem Volk einen Geist ein, welcher es für alle kommende Zeit belebte, und dieser Geist kann kein anderer sein, als der Geist, der ihn selbst beseelte." [1])

Wenn wir bei dieser Frage nach der Bedeutung, die sich an den Namen des Volksgottes Israels in seiner anfänglichen Auffassung und seinem ersten Gebrauch knüpft, verweilen, so ist es, weil deren Wichtigkeit klar am Tage liegt. Sie stellt den scharfen Kontrast zwischen der biblischen Erzählung und den Ansichten der modernen Kritiker auf die Spitze. Im allgemeinen können wir sagen, daß die verschiedenen modernen Ansichten von der vorprophetischen Religion, wie wir sie in den vorigen Kapiteln kennen lernten, das gemeinsam haben, daß sie den Jahaveh der vorprophetischen Zeiten mehr als ein Wesen der Macht als der moralischen Größe darstellen, einen Naturgott eher als einen Gott der Natur; zwar ist er der einzige Volksgott Israels; aber

[1]) Expositor, 3d. series vol. V. p. 42.

diesen besonderen Punkt ausgenommen, ist er sehr wenig verschieden von den Göttern der umwohnenden Völker, sogar nach dem Erachten seiner eigenen Anbeter. Der Name Jahaveh soll, wie wir hörten, ursprünglich einem Familien- oder Stammgott, entweder in der Familie Moses oder im Stamm Joseph (nach Wellhausen) oder im Stamm der Keniter (nach Stade) gegeben worden sein, und nicht mehr bedeuten als El, d. h. ein übermenschliches, göttliches Wesen neben andern; nur, da er in einem mächtigen Kreise geläufig wurde, so „war er darum um so geeigneter, die Bezeichnung des Nationalgottes zu werden."

Aber wenn die obigen Betrachtungen überhaupt etwas bewiesen haben, wenn der Name Jahaveh nicht fremden, sondern israelitischen Ursprungs ist, wenn er als besonderer und neuer Name etwas mehr bezeichnete als die schon existierenden Namen, und wenn er nach seiner Abstammung oder nach seiner einfachsten Auffassung ein besonderes Sein oder Werden aussagte, dann müssen wir für die Anfangsstufe der Jahavehreligion ein viel höheres Niveau verlangen, als die kritische Schule gewähren will.

Zu dieser allgemeinen Bemerkung fügen wir folgende Punkte hinzu, auf die wir Gewicht legen:

1) Es existiert absolut kein Beweis dafür, daß Jahaveh ursprünglich der Name eines Familien- oder Stammgottes war, in dem Sinn, wie es diese Schriftsteller annehmen. Selbst wenn man den Namen der Mutter Moses als Anzeichen ansieht, daß der Name Jahaveh im Kreis seiner Familie bekannt war, so ist das kein Beweis, daß er nicht mehr als ein El, d. h. nach Stade[1]) ein naturbefangenes göttliches Wesen bezeichnete.

2) Zweitens läßt sich kein Grund dafür anführen, daß der Name Jahaveh den Namen El oder Elim verdrängt hätte, wenn er nach der Hypothese nicht mehr als diese Namen bedeutete. Dillmann bemerkt,[2]) daß, wo je eine wirkliche Änderung in der Religion eines Volkes stattfand, in demselben immer ein historisches

[1]) Geschichte I, 428.

[2]) Ursprung der alttestamentlichen Religion S. 6, zitiert durch Baudissin, Jahveh et Moloch p. 77.

Bewußtsein dieser Tatsache fortlebte. Die Behauptung, daß Jahaveh ein spezieller Name für El sei, der in einem mächtigen Kreis geläufig geworden, und deshalb um so geeigneter war, die Bezeichnung eines Nationalgottes zu werden, ist erstens allen historischen Beweises bar und zweitens sehr unwahrscheinlich. Wenn die Einführung des Namens mit irgend einem auffallenden Ereignis zusammenfiel, wie der Auszug es war, so läßt sich erwarten, daß der Name, wie die biblischen Schriftsteller bezeugen, einen Fortschritt des Begriffes bezeichnete; aber nach der modernen Anschauung bleibt doch Jahaveh ein Naturgott: wenn schon er ein Volksgott ist, so sind doch seine Attribute beinahe gänzlich physisch.

3) Obgleich ferner die Beweise aus der Bibel, welche z. B. Stade als Stütze für seine Charakterschilderung des vorprophetischen Jahaveh anführt, in jener merkwürdigen Art, auf die wir schon hingewiesen haben,[1]) ausgewählt und verarbeitet wurden, so ist es doch ungemein schwer, sich einen Begriff von dem Charakter zu bilden, welchen er zu zeichnen versucht. Er durchstreift nach Willkür die Genesis, die historischen Bücher, sogar die Propheten; er findet in späteren Erzeugnissen Beweise eines niedrigen Tones und in den älteren Büchern Beweise eines höheren Tenors des religiösen Gedankens, bis es durchaus unmöglich wird herauszufinden, was seiner Theorie zufolge die Urauffassung von Jahaveh gewesen sein konnte. Als Exempel gelte seine Behandlung der Geschichte des Elia. Einmal, mitten in seiner Beweisführung, daß Jahavehs Macht auf sein eigenes Land beschränkt war, sagt er uns,[2]) daß Elia, der im Land Israel so tapfer gegen den Baalsdienst kämpfte, doch zu einer Witwe in Sarepta ging, die eine Baalsverehrerin gewesen sei, bei ihr lebte, ihre Nahrung genoß, welche durch Opfer dem Baal geweiht gewesen sei, — Dinge, für die absolut keine Gewähr vorhanden und welche den Charakter des „Feuerpropheten", wie ihn der Erzähler schildert einfach unverständlich machen. Bald darauf sagt er uns, in der-

[1]) Kap. VIII S. 142.
[2]) Stade, Geschichte I, 430.

selben Geschichte des Elia finde der Glaube seinen Ausdruck, daß Jahaveh seine Diener auf ihrer Wanderschaft begleite; denn in Sarepta tut er auf des Propheten Bitte Wunder und sendet ihn in sein eigenes Land zurück.[1]) Dieser gleiche Glaube äußere sich auch darin, daß Jahaveh überall mit Jakob sein will (Gen. 28, 15 J.), mit Joseph in der Fremde ist (Gen. 39, 2. ff. J.), mit Jakob nach Ägypten zieht (46, 3. f. J. u. E.). Und um dasselbe zu beweisen, zitiert er (S. 430) eine so späte Stelle wie Jes. 19, wo der Prophet Jahaveh schildert, wie er auf einer schnellen Wolke fährt und nach Ägypten kommt, wo die Götzen vor ihm beben. Ähnlich verfährt er, wo er von Jahavehs Macht spricht. Die Begriffe der Allmacht und Allwissenheit, so hören wir, waren noch nicht erfaßt. Daß er nicht als der angesehen wurde, welcher alle Dinge weiß, ist aus den Geschichten der Patriarchen ersichtlich, die z. B. davon sprechen, wie Gott nach Sodom herniederfuhr, um zu sehen, ob sein Zustand so war, wie das Geschrei ihn darstellte.[2]) Und doch kennt derselbe Gott die Gedanken der Sarah, und der Glaube an das Orakel zeigt, daß man ihm eine Kenntnis von Geheimnissen zuschrieb, wie Kinder dieselben Gott zuschreiben. Auf gleiche Weise war seine Macht, dem religiösen Gefühl nach, allem gewachsen, wie das sich in dem Worte zeigt: Sollte dem Herrn etwas unmöglich sein? (Gen. 18, 14) und in dem andern: Es ist dem Herrn nicht schwer, durch viel oder wenig zu helfen (1 Sam. 14, 6). So tut er Wunder, macht die Erde erbeben, zerstört Städte, straft sein Land mit Hunger und Pestilenz und tötet die Menschen ohne irgend welche sichtbare Krankheit. Noch ein anderes Beispiel von Stades Beweisführung sei hier gegeben. „Das Überwiegen der Machtvorstellung im Gottesbegriffe, sagt er, zusammengehalten mit dem Umstande, daß jene Zeit einen Unterschied zwischen dem physischen Übel und dem sittlichen nicht kennt, verhindert, daß man sich Jahve als eine durchweg nach sittlichen

[1]) Stade, Geschichte I, 431.
[2]) Ebenda I, 432.

Zielen handelnde Person vorstellt. Diese Züge fehlen zwar auch dem vorprophetischen Gottesbegriff nicht völlig. Jahve ist ja als Gott des Volkes und des Staates Schützer von Recht und Ordnung, der Rächer der verletzten Sitte, und soweit die Beziehungen der Israeliten zu einander in Betracht kommen, bedeutet sein Wille die sittliche Ordnung der israelitischen Gesellschaft. Er rächt namentlich die Verletzung des Eides und erfüllt den Fluch unschuldig Verfolgter und Bedrückter. Besonders ist er der Rächer des vergossenen Blutes."[1]) (Gen. 4, 10; 42, 22 E.) Aber in früheren Zeiten dehnten sich diese Ideen nicht auf den allgemeinen Gang der Ereignisse aus, noch auf das Verhältnis Israels zu Nichtisraeliten und zu der sie umgebenden Welt. In solchen Dingen kommen moralische Begriffe so wenig zum Vorschein, daß Gott der Urheber sogar des Bösen ist. Die Menschen waren noch nicht zum Glauben an eine Welt durchgedrungen, welche notwendigerweise Unvollkommenheit in sich schließt und in welcher für eine Zeit das Böse sogar um des Guten willen geduldet wird. Demzufolge, wenn wir sagen würden: Gott läßt dies oder das zu, sagte der alte Israelite gerade heraus: Jahaveh tat es.[2]) Das Böse und das Unglück sind durch dasselbe Wort bezeichnet ra'a. Noch Amos sagt (3, 6): „Geschieht auch ein Unglück in der Stadt, das Jahaveh nicht tue?" Und nicht nur öffentliche Kalamitäten, sondern die bösen Leidenschaften und die inneren Impulse der Menschen werden Jahaveh zugeschrieben, und wie unter den Heidenvölkern, so glaubt man von ihm, daß er die Leute wahnsinnig mache oder sie dazu bringe, Dinge zu tun, welche seinen eigenen Zorn herabbeschwören. So war die Trennung der beiden Reiche, das größte Unglück Israels, von Jahaveh bewirkt (1 Kön. 12, 15). So sendet er einen Lügengeist unter die Propheten Ahabs, die den König bewegen, zuversichtlich gegen Ramoth-Gilead zu ziehen, und nur der Prophet Micha bleibt unbetrogen (1 Kön. 22, 20 ff.). Ebenso sendet er einen

[1]) Stade, Geschichte I, 434.
[2]) Ebenda I, 435.

bösen Geist zwischen Abimelech und die Sichemiten. Und daß dies nicht bloß und nicht in allen Fällen eine Strafe für frühere Übertretungen ist, das beweist die merkwürdige Stelle 1 Sam. 26, 19, wo David zu Saul sagt: „Wenn Jahaveh dich wider mich angestiftet hat, so möge er ein Opfer riechen; waren es aber Menschen, so seien sie verflucht vor Jahaveh."

Diese Art der Beweisführung kann ins Unendliche fortgeführt werden, aber obgleich man ein dickes Buch daraus machen kann, so läßt sich doch kein starkes Argument damit erzielen. Stade sieht nicht ein oder will nicht einsehen, daß er durch dieses Anhäufen von Stellen, welche sich ohne Unterschied auf verschiedene Zeiten innerhalb oder außerhalb der prophetischen Periode beziehen, seine eigene Position zerstört, welche aussagt, daß die prophetische Religion erhabener sei als die vorprophetische. Und wenn er bei Amos oder bei Jesaja Beispiele von dem niedrigeren Typus der Auffassung findet, was wird aus der Behauptung, daß höhere Typen, z. B. in der Genesis, „Zeichen des Fortschrittes" oder ein „Überwinden beschränkter Ansichten" seien? Was wir kennen lernen möchten, ist die Anfangsstufe, in welcher der Volksgott nicht mehr war als El, ein Naturgott; anstatt dessen erhalten wir diese Mischung von früh und spät, welche ganz unverständlich ist. In Wahrheit rühren die Schwierigkeiten, die er dabei findet, die widerstreitenden Angaben zeitgenössischer Autoritäten mit einander zu versöhnen, einfach von der Tatsache her, daß der „höhere" oder moralische Begriff *von Anfang an vorhanden war*. Im Gegensatz zu dieser Methode möchte ich bei dem vernünftigen Grundsatz stehen bleiben, daß in Schriftstücken, welche derselben Periode angehören, die niedrigeren Ausdrücke von den höheren beherrscht sein sollen und daß eine einzige Angabe in klaren Ausdrücken alle und jede bildliche Sprache überwiege. Die hebräischen Schriftsteller z. B. gebrauchen die kühnsten Anthropomorphismen; aber, wie Stade selbst sagt, war dies eine Notwendigkeit für Leute, die nicht an philosophische Spekulation gewöhnt waren; es ist noch mehr: es ist eine Notwendigkeit der religiösen Sprache. Auch tragen sie kein Bedenken,

die einfachsten, kindlichsten Ausdrücke zu gebrauchen; aber nie finden sich bei ihnen gemeine Auffassungen, hingegen hin und wieder der Ausdruck erhabenster Ideen, welche zeigen, was ihrer Meinung nach der Hauptcharakter Jahavehs ist. Neben den kühnsten Anthropomorphismen finden sich die geistigsten Aussprüche, und dieselben Schriftsteller, die von Jahavehs lokalem Wohnsitz sprechen, schreiben ihm die Herrschaft über alle Nationen der Welt zu. Angesichts aller dieser Dinge ist es ein einfaches Tändeln, die eine Reihe von Ausdrücken als Überbleibsel des Glaubens an einen Naturgott, die andere als Zeichen der Überwindung beschränkter Ansichten zu erklären. Die hebräischen Schriftsteller stehen von der frühesten Zeit an, da uns Zutritt zu ihren Worten gewährt ist, auf einem höheren Niveau des Gedankens, als die modernen Kritiker zugeben wollen, und gerade, weil sie da so fest gegründet sind, stehen sie nicht an, die kühnste malerische oder metaphorische Sprache zu gebrauchen, um ihre Gedanken auszudrücken.

XII.

Ethischer Monotheismus.

Am größten wird die Schwierigkeit, die modernen Ansichten anzunehmen, wenn wir darnach fragen, was die Jahavehreligion von den Religionen der benachbarten Völker unterschied. Man bezeichnet uns bis zum Überdruß die Punkte, in welchen sie ihnen glich; ein Zug nach dem andern wird heruntergestimmt zu dem Niveau der Natur- oder Nationalreligion. Und doch muß die vorprophetische Religion etwas Unterscheidendes gehabt haben, um die Israeliten vor ihren Nachbarn auszuzeichnen und ihnen den Stolz auf ihren nationalen Glauben zu verleihen, den sie besaßen. Sie muß überdies einen Keim enthalten haben, welcher sie durch seine Entwicklung befähigte, sich zu dem sogenannten ethischen Monotheismus der Propheten zu erheben. Wir prüfen jetzt die moderne Theorie im Blick auf diese Elemente.

I. Was kennt die moderne Theorie für unterscheidende Eigentümlichkeiten des Gottes Jahaveh?

Während nach Stade der frühe israelitische Begriff von Jahavehs Macht und Heiligkeit genaue Ähnlichkeit mit der heidnischen Auffassung der Götter hat, gibt es, so sagt er, ein Element, welches die israelitische Religion auszeichnet: Der Zorn Jahavehs nimmt die Gestalt der Eifersucht an gegen die Anbetung irgend eines andern Gottes; diese Anbetung rächt und straft er. Diese Idee, welche ihre volle Entwicklung in der Lehre der Propheten erreicht, ist ein Element der mosaischen Religion. Nach Stades Theorie denkt man sich Jahavehs Macht vor allem als ein erschreckendes Attribut; denn er ist der Gott des Gewitters, und erst allmählich gelangt man zu der Idee, daß die göttliche Macht zu Gunsten des Guten ausgeübt werden müsse. Auch seine Heiligkeit ist bloß eine auf ihre Ehre eifersüchtige Majestät, so daß die Grenze zwischen ihm und den Menschen nicht ungestraft überschritten wird. Als Illustration dient das Strafgericht, das die Leute von Bethsemes und Ussa traf, weil sie die Bundeslade, das Symbol seiner Gegenwart, angeschaut und berührt hatten, und dieselbe Idee wird noch bei Jesaja (8, 14) gefunden, wo von einem Heiligtum als Gegenstand der Furcht und des Schreckens gesprochen wird.[1]) Diese Darstellung Jahavehs nimmt indessen eine mildere Form und ein freundlicheres Gepräge an durch die Tatsache, daß er Israels Gott ist und sein Volk verteidigt. Aber zu beachten ist dabei, daß, während er wahr und treu an den Seinen ist, diese Treue ihre Kehrseite am Zorn gegen Israels Feinde hat. Das tritt hauptsächlich im Krieg zu Tage. Das älteste Denkmal hebräischer Poesie, das Lied der Deborah, stellt ihn dar, wie er vom Sinai herniedersteigt, um die Armee Siseras zu vernichten, und der Stadt Meros wird geflucht, weil sie nicht dem Herrn zu Hilfe gegen die Mächtigen kommt. Eine Spur derselben Idee findet sich im Titel des „Buches der Kriege Jahavehs," und bei Abigail, die von David

[1]) Stade, Geschichte I, 434.

sagt, er führe Jahavehs Kriege.[1]) So wurde nach den ältesten Berichten die Bundeslade in die Schlacht genommen und Jahaveh heißt „der Herr der Heerscharen".

Ein weiterer grundlegender Unterscheidungspunkt zwischen der vorprophetischen Religion Israels und den heidnischen Systemen ist nach Stade[2]) folgender: In Griechenland, Rom und Ägypten bestand der Ahnendienst neben der Anbetung der Götter fort, diese letzteren standen an der Spitze einer Art Familie von Göttern, Halbgöttern und Heroen, so daß die unteren Gottheiten tatsächlich von der Gesamtheit des Volkes die größeren Ehrenbezeugungen empfingen, hingegen in Israel fand diese Entwicklung niemals statt. Israel hat keine Mythologie, und der Grund davon ist der, daß Jahaveh neben seinem Dienst weder den alten Kult der Geister noch den von himmlischen Gottesgestalten geduldet hat. Sein Dienst ist einem solchen direkt entgegengesetzt und hat jene Gebräuche auch nach und nach verschwinden lassen. Wir haben auch nicht die geringste Spur, daß Jahaveh in Israel als ein primus inter pares betrachtet wurde, noch daß er eine Genossin hatte, wie Baal in Astarte.

Dieser unterscheidende Zug der Jahaveh-Religion, so schließt Stade, kann nicht irgend einer Eigentümlichkeit der semitischen Rasse zugeschrieben werden, denn andere Glieder der semitischen Familie besitzen einen Polytheismus genau wie die Griechen. Er kann nur durch die Voraussetzung erklärt werden, daß von dem Augenblick an, da Israel die Jahavehreligion empfing, sein Charakter anders aufgefaßt wurde, als derjenige der polytheistischen Götter. Aber wenn wir fragen, welches Element in Jahavehs Charakter ihn so unterschied, so sagt Stade uns folgendes: Der unterscheidende Gedanke, welcher diese Religion Jahavehs vor den andern auszeichnete, kann nur der sein, daß Jahaveh der alleinige Gott Israels ist, und deswegen sein Dienst den aller anderer Gottheiten ausschließt. „Hätte dieser Gedanke nicht von

[1]) Stade, Geschichte I, 437.
[2]) Ebenda I, 438.

Anfang an festgestanden, so wäre bei den zahllosen Anstößen zu polytheistischer Auffassung alles andere eher als diese Auffassung von der Einzigkeit Jahavehs entstanden. Diese führt auf den Gründer der Religion zurück. So viel verdankt man dem Werk und Gedanken des Moses." [1])

Diese Angaben Stades verdienen wohl erwogen zu werden. Sie legen uns zwei Fragen nahe:

1) Sind die Punkte, welche er als charakteristisch für die Jahavehreligion bezeichnet, wirklich solche, die sie nach seiner Auffassung von andern semitischen Religionen unterscheiden? Er und andere Schriftsteller seiner Schule werden doch nie müde uns zu sagen, Jahaveh sei der Gott Israels oder Kanaans, gerade wie Kamos der Gott Moabs war. Und Kuenen [2]) sagt offen, daß, obgleich Israel Jahaveh für mächtiger hielt als die Götter anderer Nationen, darin nichts lag, was die israelitische Religion ausgezeichnet hätte; denn dies war auch der Glaube der Moabiter mit Bezug auf Kamos und der Ammoniter mit Bezug auf Milkom (Moloch). Was den Umstand betrifft, daß der Volksgott Israels seine Diener in ein fremdes Land begleiten und dort schützen könne, so wird jene von Renan angeführte Inschrift Salmsézab's [3]) als Beweis vorgebracht, daß dies allgemein geglaubt wurde. Wenn es eine Auszeichnung sein soll, daß Jahaveh von Anfang an als einzige in Israel zu verehrende Gottheit erklärt wurde, so hatten die benachbarten Völker auch jedes seinen nationalen und exklusiven Gott. Sollte Stade antworten, daß diese Völker die Anerkennung und den Dienst anderer Gottheiten neben ihrem Volksgott zuließen, — nun, so ist das ganz dasselbe, was er und seine Schule von Israel bis zur Zeit der Propheten behaupten. Sie sind es ebenfalls, welche auf jene dunkle Stelle im Buch der Könige hinweisen, um zu beweisen, daß der Moabitergott durch das entsetzliche Opfer des königlichen Erstgebornen aufgereizt wurde, sein eigenes Volk zu verteidigen,

[1]) Stade, Geschichte I, 439.

[2]) National Religions p. 118.

[3]) Siehe oben Seite 135 f.

so daß die Eifersucht eines Volksgottes gegen den andern, aus der Stade ein Kennzeichen der Jahavehreligion macht, nach seinem eigenen Grundsatz ein allgemeiner Glaube ist.

2) Wenn diese Punkte wirklich eine Eigenheit der Jahavehreligion sind, was wird dann aus dem ganzen Lehrsatz Stades und seiner Schule, daß die Jahavehreligion zuerst eine bloße Naturreligion war? Wie kann er erklären, auf welche Weise ein bloßer Naturgott von Israel angenommen und von Anfang an zum alleinigen Gegenstand der Verehrung gemacht wurde? Wenn er sagt, daß der Charakter Jahavehs von Anfang an anders aufgefaßt wurde als derjenige der Heidengötter, so ist dies gerade, was die biblischen Schriftsteller auch sagen. Aber wenn er weiterhin angibt, das unterscheidende Moment sei dies gewesen, daß dieser Gott ausschließlich Israels Gott sein sollte, so ist das eine Behauptung ohne Erklärung. Gewiß war etwas in Jahavehs Charakter, etwas, was er tat oder was man glaubte, daß er getan habe, das ihm diesen Vorrang sicherte. Aber Stade, der von seiner naturalistischen Theorie gefesselt ist, kann dies nicht zugeben und gerät so in Verlegenheit. Die Elemente der Jahavehreligion, so wie er sie darlegt, sind ganz und gar nicht unterscheidend, oder wenn sie es sind, so ist dies in einem viel höheren Sinn der Fall, als er denkt.

II. So bricht denn die moderne Theorie, wie mir scheint, an diesem ihrem Ausgangspunkt gänzlich zusammen, und ich glaube nicht, daß sie sich erfolgreicher behaupten kann, wenn sie die Entwicklung vom andern Ende aus erklärt, d. h. wenn sie den besprochenen Übergang vom Glauben an einen bloßen Volksgott zum sogenannten „ethischen Monotheismus" der Propheten zu erklären vorgibt. Es machen einige Schriftsteller der modernen Schule[1]) einen deutlichen Unterschied zwischen Monolatrie und Monotheismus, d. h. der Anbetung eines einzigen Gottes und dem Glauben, daß es einen einzigen Gott gibt. Die alten Israeliten, sagt Stade, waren in der Theorie Polytheisten, aber in

[1]) Stade, Geschichte I, 428 ff. 507.

der Praxis Monotheisten: sie glaubten an die Existenz von Kamos, Gott der Moabiter, von Milkom (Moloch), Gott der Ammoniter, von Baalsebub, Gott der Ekroniter u. a., gerade wie sie an die Existenz Jahavehs, ihres eigenen Gottes, glaubten. Die Unterscheidung, welche sie machten, war nicht zwischen Gott und Nicht-Göttern, sondern zwischen Jahaveh und den Göttern der fremden Völker. Dies erklärt den Ausdruck: „der Gott der Hebräer" (Exod. 3, 18) und den anderen: „Jahaveh, der Gott Israels" (Richt. 11, 21) und sogar die Redeweise: „der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs." Die Idee eines Weltalls, sagt er, ging über das Verständnis eines Volkes, welches nur die Länder rings um Kanaan kannte, hinaus. Die Stellen, welche von Gott als dem Schöpfer aller Dinge handeln, sind ein Erzeugnis späterer Zeit. Stellen, wie z. B. Am. 5, 8. 9 sind in einem so frühen Buch für diese Theorie unbequem und werden demzufolge beiseite geschoben als den Fortschritt der Rede hemmend und als wahrscheinlich unecht.[1])

Auf den ersten Blick mag obige Beweisführung einleuchten, bei näherer Prüfung aber wird man finden, daß sie unzureichend ist. Freilich erwähnen die biblischen Schriftsteller häufig die Götter der Heiden mit ihren Namen, als glaubten sie an ihr Dasein und Wirken. Die Stelle Richter 11, 24, wo Jephtah zu Moab spricht: „Nicht wahr, was dich dein Gott Kamos einnehmen läßt, das nimmst du ein?" scheint in dieser Hinsicht ganz entscheidend; man hat sich auch beständig von Vatke[2]) an bis auf Wellhausen[3]) darauf berufen, um zu beweisen, daß ursprünglich „Israel ein Volk ist gerade wie alle andern Völker, und daß auch sein Verhältnis zu Jahaveh nicht anders aufgefaßt wird, als z. B. das von Moab zu Kamos." Aber Dr. Davidson macht darauf aufmerksam,[4]) daß Wellhausen sein eigenes Argument

[1]) Kuenen, National Religion p. 113. Siehe gegen dieses Verfahren oben S. 106 ff.

[2]) Biblische Theologie S. 258.

[3]) Prolegomena S. 236.

[4]) Expositor, 3d. series vol. V, p. 49.

entkräftet, wenn er an einem andern Ort[1]) diese ganze Stelle zu einer Interpolation macht, die sich auf Num. 21, 29 gründe, so daß sie ins Zeitalter der kanonischen Propheten herabzusetzen wäre! Sodann gibt es in Jeremia Stellen (48, 7; 49, 1), welche ebenso gut beweisen könnten, daß sogar dieser Prophet an die Existenz des Kamos und Milkom glaubte, — ein Zeichen davon, wie wenig solche Argumente beweiskräftig sind!

Auf den ersten Blick könnte es ja auch scheinen, als ob die Redeweise des Dekalogs: „Du sollst keine anderen Götter vor mir haben," die Existenz anderer Götter voraussetzte, nur daß Jahaveh allein von Israel angebetet werden solle. Darüber möchte ich am liebsten die zutreffenden Worte Dr. Davidsons zitieren.

„Eine Bestimmung wie diese, daß Israel außer Jehovah keinen andern Gott haben solle, legt uns die Frage nahe, ob es denn einen andern Gott außer ihm gebe. Aber solche Fragen mochten sich den anders gearteten Gemütern der alten Zeit nicht aufdrängen. Unser Sinn ist eben angeregt durch alle die Spekulationen über Gott, welche von Mose bis auf uns die Jahrhunderte erfüllt haben. Wir haben aber kein Zeugnis dafür, daß sich Israel in jenen ältesten Zeiten diese allgemeinen und abstrakten Fragen vorlegte. Wir haben daher kein Recht, aus der Form des ersten Gebotes zu entnehmen, daß die Existenz anderer Götter angenommen werde, nur daß Israel nichts mit ihnen zu tun haben solle. Finden wir doch, daß auch die moralischen Gebote dieselbe negative Form tragen; wer wird aber daraus schließen, daß Mose, als er Israel sagte: „Du sollst nicht töten" den Mord nur für Israel ungesetzlich erklärte, ohne zu fühlen, daß derselbe ungesetzlich ist, so weit es Menschen gibt?" [2])

Die Sache ist die: Wir haben es hier vor allem mit einem Beispiel der Unvollkommenheit menschlicher Sprache und des Spieles des Sprachgebrauches zu tun. Wie konnte ein Israelite von heidnischen Göttern sprechen, ohne sie bei ihren Namen zu nennen?

---

[1]) S. Bleeks alttestamentliche Einleitung 4. A. S. 195.

[2]) Expositor ibid. pag. 44.

Und sobald wir eine Sache mit Namen nennen, hat sie eine gewisse Existenz für uns. Paulus sagt uns, wie schwer es den an die Namen der heidnischen Götter gewöhnten Christen seiner Tage fiel, die Wahrheit zu erfassen, daß „ein Götze nichts in der Welt sei," (1 Kor. 8, 4—7) und selbst in unsern Tagen zweifle ich sehr, ob die meisten Leute, welche von Jupiter und Apollo sprechen, sich dessen voll bewußt sind, daß dies bloße Namen für etwas sind, was nie existierte. In den Heidenländern hatten die ersten Verkündiger des Christentums die größte Schwierigkeit, den Glauben an heidnische Götter auszurotten. So lange die Namen noch bestanden, verlieh der naive Sinn dem Numen eine wirkliche Existenz, und daraus läßt sich vielleicht erklären, warum die Missionare und ihre Konvertiten diese heidnischen Gegenstände der Verehrung in Dämonen oder böse Geister verwandelten. Es darf uns also angesichts dieser psychologischen Erscheinung nicht wundern, daß die einfach gearteten Hebräer eine Sprache führen, welche in verkehrtem Sinn gedeutet werden kann. Wenn überhaupt gefragt worden wäre, was sie unter solcher Rede verstehen, so wäre der gemeine Mann vielleicht so sehr um eine Antwort verlegen gewesen, wie z. B. es jemand heutzutage sein möchte, der erklären sollte, was er sich unter Allah oder Moloch oder Assur vorstelle. Der moderne Jude würde nicht zugeben, daß sein Gott der Allah der Muhammedaner sei; aber sollen wir deshalb sagen, der Jude sei noch nicht Monotheist? Fahren wir nicht fort, von „dem Gott der Christen" zu sprechen, obwohl wir glauben, daß es keinen andern gibt?

Ich stehe aber auch nicht an, Professor Sellin zuzugeben, daß man aus solchen Stellen wie Richt. 11, 24 den Schluß ziehen kann, der Durchschnittsglaube des vorexilischen Israel habe auch andern Nationalgöttern eine gewisse Macht zugeschrieben. Nach dem, was ich oben (S. 129) gesagt habe, kann dies in keiner Weise befremden. Hingegen glaube ich mit Sicherheit behaupten zu dürfen, daß keine einzige Stelle im Alten Testament als Beweis dafür angeführt werden könnte, daß die Führer des religiösen Gedankens — Propheten oder prophetische Männer —

jemals die Götter der Heiden Jahaveh gleich geachtet hätten, als wäre er für Israel, ja für die Welt nicht mehr, als Kamos oder Milkom oder Baal für ihre Anbeter. Ja, es gibt eine Stelle, noch dazu in einem frühen Buch, welche in dieser Sache entscheidend sein sollte. Auf Karmel führt Elia in Bezug auf den phönizischen Baal eine Sprache, welche, als Spott über die Ideen der Baalsdiener angesehen, in schneidendem Kontrast steht auch zu den kühnsten Anthropomorphismen, welche die Israeliten auf ihren Gott anwenden, und welche ebenfalls zeigt, daß dieser Prophet der Wahrheit sehr nahe gekommen ist, — wenn er sie nicht wirklich erfaßt hat, — daß „ein Götze nichts in der Welt ist." Dies mag noch nicht Monotheismus in abstrakt-philosophischem Sinn sein, denn die Religion war für Israel etwas unmittelbar Empfundenes, nicht ein Erzeugnis der Reflexion, aber doch ist es unendlich mehr, als die nackte Monolatrie, von der moderne Schriftsteller sprechen.

Wir sehen nun zu, wie man den Übergang Israels von einer eng begrenzten, nationalen Monolatrie, welche Jahaveh als einzigen Gott Israels ansah, zum ethischen Monotheismus der Propheten sich vorstellt, welcher ihn als Gott der ganzen Erde, als alleinigen Gott verehrt. Hier nehmen wir Kuenen zum Führer, welcher diesem Thema ein besonderes Werk gewidmet hat.[1])

In der volkstümlichen Auffassung, sagt Kuenen S. 118, war Jahaveh ein großer mächtiger Gott, mächtiger als die Götter anderer Nationen. Und diese volkstümliche Auffassung wurde durch politische Ereignisse unterstützt und gesteigert. „Als David mit starker Hand des Herrn Kriege führte (1 Sam. 18, 17; 25, 28), und als Sieg seine Waffen krönte, so erhob er Jahaveh selbst im Ansehen des Volkes und Salomos Herrlichkeit leuchtete über der Gottheit, der er den Tempel seiner Hauptstadt geweiht hatte." In dieser Idee des Volkes von seiner nationalen Gottheit war die Macht das Hauptattribut. Gewiß schrieb das Volk seinem Gott auch moralische Attribute zu (wie die Priesterthora beweist);

[1]) Hibbert Lecture 1882 National Religions and Universal Religions.

aber es waren deren nur einige wenige unter vielen, und in der Volksauffassung war die Stufe des ethischen Charakters noch nicht erreicht (S. 115). Jahaveh als der sehr Mächtige und Jahaveh unzertrennlich verbunden mit seinem Volk Israel — das waren die Grundideen der Volksreligion. Als Beweis dafür appelliert Kuenen an die historischen Bücher des „Alten Testamentes, deren Verfasser jedenfalls in dieser Beziehung höher standen, als die große Masse." In diesen Büchern „tritt mehr als einmal die Idee in den Vordergrund, daß Jahaveh seine eigene Ehre aufrecht erhalten müsse, und daß er deshalb nicht umhin konnte, sein Volk zu beschützen und zu segnen. So muß nach der Auffassung des Volkes Jahavehs Macht oder, wenn man lieber will, Jahavehs Verpflichtung, seine Macht zu entfalten, oft seinen Zorn über Israels Übertretungen wie auch die Anforderungen seiner Gerechtigkeit überwogen haben." S. 115 f.

Mit dieser populären Anschauung stimmen die Propheten soweit überein, obgleich sie dann wieder in wesentlichen Punkten davon abweichen. Was die Übereinstimmung betrifft, so zitiere ich Kuenens Worte S. 105:[1] „Yahweh, Israels Gott und Israel Yahwehs Volk! Sicher bedarf es keines Beweises dafür, daß die kanonischen Propheten diese Fundamental-Auffassung der Volksreligion bekräftigen und daß keiner von ihnen je daran denkt, sie zu verneinen. Für ihre ganze Predigt ist dies der Ausgangspunkt und sie führt wieder darauf zurück als zu ihrem Ziel. Ich möchte den größten Nachdruck auf diesen letzteren Punkt legen." — Des weiteren zeigt er, daß, obwohl die Propheten das Auslöschen des nationalen Lebens in Israel und die Gefangenschaft des Volkes in einem fremden Lande voraussahen, darauf doch nach ihrer Erwartung früher oder später eine Wiederherstellung folgen mußte. Dieselbe soll aber von einer Umwandlung des Volkes selbst begleitet sein. „Aber wie groß auch der Wechsel sein mag, obwohl der Wolf neben dem Lamm liegt und der Säugling am Loch der Otter spielt, ja obgleich ein neuer

[1]) Siehe auch Kuenens Religion of Israel, vol. I, p. 219 ff.

Himmel und eine neue Erde da sein werden, dennoch soll das Verhältnis zwischen Jahaveh und Israel dasselbe bleiben." (S. 106 f.) So sind die kanonischen Propheten des achten und der folgenden Jahrhunderte nicht nur die rechtmäßigen Nachfolger von Elia und Elisa, sondern es hieße diesen Propheten selbst widersprechen, wollten wir damit anfangen, das Band zu lockern, welches sie mit dem israelitischen Volke verbindet.

„Wir erweisen wahrlich den Propheten einen schlechten Dienst, wenn wir den Grundgedanken aller ihrer Predigt verbergen. Was in Wahrheit nichts Geringeres ist als die eigentliche Quintessenz der israelitischen Religion und was selbst die größten Propheten nicht leugnen können, ohne die Religion selbst zu opfern, das haben die Rationalisten als ‚Partikularismus' gebrandmarkt, und die Supranaturalisten haben ihr Möglichstes getan, es weg zu erklären oder zu verflüchtigen." (S. 109 f.)

Sehen wir nun zu, in welchen Beziehungen die Propheten sich nach Kuenen von den religiösen Ideen ihrer Zeit unterschieden. Es unterliegt ja keinem Zweifel, daß sie in wesentlichen Punkten den religiösen Vorstellungen ihrer Tage entgegenstanden und Ansichten huldigten, welche sie in scharfe Gegnerschaft nicht nur zum gemeinen Volk, sondern selbst zu den amtlichen Häuptern der Nation brachten. „Wenn auch die Propheten, sagt Kuenen S. 73, den nationalen Kultus Jahavehs als eine Tatsache hinnehmen, verurteilen sie ihn doch von Zeit zu Zeit in den stärksten Ausdrücken. Er entspricht in keiner Weise ihrem Ideal."

„Die Bilder von Jahaveh, welche die meisten der Höhen, sowie die Tempel in Dan und Bethel schmückten, zeigen an, daß die Ideen, welche die Menschen von ihm hatten, äußerst roh und materiell waren. Über die religiösen Feierlichkeiten wissen wir wenig, jedoch genug, um zuversichtlich zu behaupten, daß sie durchaus keine geistlichen Ideen verkörperten. Ausgelassene Zügellosigkeit einerseits und das furchterfüllte Bestreben anderseits, die Gottheit durch Menschenopfer zu sühnen, — dies waren die beiden Extreme, in welche die Anbeter Jahavehs nicht nur ausnahmsweise verfallen zu sein scheinen. Niemand wird unternehmen, das

alles zu verteidigen, besonders da sich zu derselben Zeit in Alt-Israel schon ein anderer, höherer Standpunkt dem niedrigen entgegenstellte und denselben richtete."

Was war nun dieses „Ideal", dieser „höhere Standpunkt" in Alt-Israel, welchen die Propheten erfaßt hatten? Der wahre Prophet, so sagt man uns (S. 112) war, wie Jeremia ihn charakterisiert (Jer. 28, 8. 9), ein Unglücksprophet. Und weshalb? Weil er „der Bußprediger war, der Repräsentant von Jahavehs strengen moralischen Forderungen unter einem Volk, das denselben nur zu schlecht gehorchte." Das heißt: die Heiligkeit ist nun nicht länger ein Attribut unter vielen andern, wie es in der Volksidee war; „im Bewußtsein der Propheten wird die zentrale Stellung nicht mehr durch die Macht, sondern durch die Heiligkeit Jahavehs eingenommen. Dadurch wurde der Gottesbegriff in eine andere und höhere Sphäre versetzt" (S. 119). Und „sobald ein ethischer Charakter (nicht bloß ein moralisches Attribut unter anderen) Jahaveh zugeschrieben wird, muß er in Übereinstimmung damit handeln. Der Heilige, der Gerechte, könnte sein Volk verleugnen; aber er kann sich selbst nicht verleugnen. (S. 115 f.)

„Diese tiefe ethische Auffassung von Jahavehs Wesen, so schließt Kuenen weiter, konnte nicht ermangeln, die Propheten in Zwiespalt mit den religiösen Überzeugungen ihres Volkes zu bringen." Denn während das letztere auf das Attribut der Macht besonderen Nachdruck gelegt, und sich darauf verlassen hatte, daß Jahaveh und Israel unzertrennlich seien, so daß er verpflichtet sei, ihnen zu helfen, sogar auf Kosten seiner Heiligkeit, hatten die Propheten eine andere Auffassung, nämlich daß, da er vor allem heilig sei, er seine Heiligkeit wahren müsse, sogar auf Kosten seines Volkes. So, wenn Ungemach am politischen Horizont auftauchte, glaubte das Volk, seinen Gott besänftigen und dessen Gunst durch zahlreiche und kostbare Opfer und vermehrte Gelübde erwerben zu können (S. 115), und es rechnete mit Gewißheit (Micha 3, 11) auf die Hilfe des Gottes, der in seiner Mitte wohnte; oder wenn es in Not war, sann es auf

neue Hilfe und brachte sogar das Opfer seiner eigenen Kinder (S. 122), während die Propheten solche Zuversicht als eitel bezeichneten und in dem Ungemach, das über das Volk hereinbrach, die gerechte Hand Jahavehs selbst sahen, der nicht nur seine Macht, sondern vor allem seine Heiligkeit einem gottentfremdeten Geschlecht gegenüber behauptete. So waren die beiden Arten, wie politische Ereignisse und nationale Erfahrungen angesehen wurden, einander schnurstracks entgegengesetzt. Die eine, die populäre Ansicht gründete ihren Glauben auf irdisches Wohlergehen, auf Erfolg. „Aber, sagt Kuenen (S. 118 f.), es liegt in der Natur der Sache, daß ein auf solcher Grundlage ruhender Glaube manchen Erschütterungen unterworfen war und unter gegebenen Umständen leicht in sich zusammenfallen konnte. Aus dem Bewußtsein der nationalen Würde herausgeboren, mit seinem Wachstum zunehmend, sich stärkend mit seiner Kraft, mußte er desgleichen unter den über ihn kommenden Schlägen leiden, mußte kränkeln und zuletzt sterben, als mit der Unabhängigkeit des Volkes auch das nationale Sebstbewußtsein verschwand." Die andere, die prophetische Ansicht, welche aus Jahavehs Heiligkeit sein Hauptattribut machte und welche ihm einen ethischen Charakter zuschrieb, war von den Schwankungen der politischen Ereignisse nicht abhängig. „Wo die anderen, sagt Wellhausen,[1]) den Zusammensturz des Heiligsten erblickten, sahen sie den Triumph Jahavehs über den Schein- und über den Wahnglauben," und Kuenen fügt hinzu (S. 124):

„Was so ihrem Geist geoffenbart wurde, war nichts Geringeres, als die erhabene Idee von der sittlichen Weltordnung, zwar noch roh und mit mancherlei Beimischung von Irrtum, aber rein im Prinzip. Die Propheten hatten keinen Begriff von dem Zusammenhang der Kräfte und Wirkungen der Natur. Sie träumten nie von der Möglichkeit, sie auf eine einzige Ursache zurückzuführen oder davon herzuleiten. Aber was sie auf ihrem Gesichtsfelde sahen, war die Verwirklichung eines einzigen

[1]) Israelitische und jüdische Geschichte (1904) S. 114.

Planes, — alles und jedes, nicht nur die Unruhe der Völkerwelt, sondern ebenfalls die ganze Natur der Erreichung eines großen Zweckes dienend. Der Name ‚ethischer Monotheismus' drückt besser als irgend ein anderer das Charakteristische ihres Gesichtspunktes aus; denn nicht nur bezeichnet er den Charakter des einen Gottes, den sie verehrten, sondern er weist auch auf die Quelle hin, woher ihr Glaube an ihn entsprang."

Obgleich also die Propheten von ihren Zeitgenossen so angesehen wurden, als redeten sie Gotteslästerung (S. 117), wenn sie erklärten, Jerusalem werde zerstört und das Volk in die Gefangenschaft geführt, und obgleich sie in der Tat die Zerstörer der alten Volksreligion waren, so wurden sie doch durch die Betrachtung der politischen Ereignisse und durch die Ausbildung ihrer eigenen ethischen Begriffe darauf geführt, die Basis zu einer Religion von weltumfassender Anwendung und Bedeutsamkeit zu legen. Sie hielten noch fest an der Unzertrennlichkeit von Jahaveh und Israel; aber in ihren glänzenden Schilderungen der zukünftigen Segnungen stellten sie Israel nicht mehr als den speziellen Gegenstand der göttlichen Sorge und Empfänger seiner Gunstbezeugungen dar, sondern als Organ und Werkzeug des Segens für die ganze Welt. So wurden die volkstümlichen Erwartungen ihres Partikularismus entkleidet. „Manche der Schilderungen von Israels Wiederherstellung und von der Rolle, welche den Heiden dabei zugeteilt wird, haben nur literarischen und ästhetischen Anspruch auf unsere Bewunderung" (S. 126), während es anderseits in der Natur der Sache lag, daß der ethische Monotheismus selbst in der Periode seines Ursprungs den Erwartungen in Bezug auf Jahaveh und sein Volk eine neue Wendung gab. In ihrer vollen Entwicklung nahm natürlich diese Idee des Universalismus ihren höchsten Flug, wie dies sehr deutlich aus den erhabenen Ideen und umfassenden Aussichten der Propheten ersichtlich ist, welche in den glühenden Schilderungen des zweiten Jesaja ihren Höhepunkt erreichen (S. 128).

Es liegt viel Wahrheit und viel Anregung in dem, was Kuenen hier vorführt. Was er sagt, wirft manches Licht auf

das Verhältnis der Propheten zu der „Volksreligion", und ebenfalls auf den allmählichen Fortschritt in den Auffassungen der Propheten selbst. Indem wir von der „Volksreligion" sprechen, müssen wir mit Kuenen zugeben, daß „jede aufrichtige Religion wahre Religion ist und eine wohltuende Wirkung verbürgt, daß nicht vergeblich die Menschen Jahaveh für den Ernteſegen dankten, ihre Arbeit taten mit Augen, die nach ihm sahen, in der Trübsal auf seine Hilfe trauten und in Zeiten der Gefahr bei ihm Hilfe suchten" (S. 76). Und mit Hinsicht auf die prophetische Religion geben wir offen zu, daß der Gang der politischen Ereignisse die Propheten vieles lehrte, und daß sie durch Ereignisse von außen und durch das Aufkeimen der inneren Anschauung, welche sie hegten, mit der Zeit reinere und umfassendere Ansichten gewannen. Aber all das führt uns nicht ans Ziel. Was wir wissen möchten, wäre vielmehr, was das Beste und Höchste war, das irgend einer im Volk zur frühesten Zeit, zu welcher wir etwas von der Jahavehreligion erfahren können, erlangt hatte, und wie viel davon als nationales Erbteil fortlebte. Wir möchten wissen, ob die volkstümliche und die prophetische Religion nicht einen gemeinsamen Ausgangspunkt hatten, eine Quelle, aus der sie entsprangen, um sich nachher zu trennen; wir möchten wissen, ob dies prophetische Ideal nicht aus der vorprophetischen Zeit stammte, und wenn dies nicht der Fall ist, wünschen wir eine bestimmte Erklärung zu erhalten über seinen Ursprung und seine Entwicklung aus den niedrigeren Auffassungen, welchen es entgegenstand. Ich glaube, trotz all seines Scharfsinns hat Kuenen uns dies nicht gesagt.

1) Wenn Kuenen als Quintessenz der israelitischen Religion die Grundlehre bezeichnet, in welcher Volk und Propheten übereinstimmten: Jahaveh Israels Gott, und Israel Jahavehs Volk, so drückt er nur in seiner Weise das aus, was die biblischen Schriftsteller ingesamt bezeugen und was die hebräischen Geschichtsschreiber in verschiedener Form als eine Erwählung Israels durch Jahaveh oder als Bundesverhältnis zwischen beiden darstellen. Es ist nur billig gegen Kuenen, darauf hinzuweisen,

daß er Mose wenigstens so viel Einfluß auf Israel zuschreibt, denn er sagt: „Das Bewußtsein starb nie aus, daß ein besonderes und intimes Verhältnis zwischen dem Gott, in dessen Namen Mose auftrat, und zwischen den Stämmen Israels existierte." Er will das nicht einen Bund in biblischem Sinn nennen[1]), und er legt Nachdruck darauf, daß die Überzeugung über diese bündige Anerkennung nicht hinausging, indem es Mose nicht gelang, dem Volk seine eigenen Ideen von Gottes moralischem Wesen aufzuprägen. Zusammenfassend sagt er: „was Mose von seinem Volk unterschied, blieb sein persönlicher Besitz und der einiger verwandter Geister..... Unter dem Einfluß Moses machte Israel einen Schritt vorwärts; aber es war nur ein Schritt."[2]) Indessen, angesichts der klaren Erkenntnis, die Kuenen von der einen gemeinschaftlichen Grundlage hat, auf der beide, Propheten und Volk, stehen, dürfen wir ihn wohl fragen, was die gemeinsame Überzeugung gewesen sei, von der beide ausgingen und an welcher ja beide, jedes auf seine Art, so zäh festhielten. Es muß eine objektive Tatsache in der Geschichte gegeben haben, die dieser gemeinsamen Vorstellung als Ausgangspunkt diente. Und wenn selbst Stade sich genötigt sah, anzunehmen, daß gleich bei der Annahme Jahavehs als des Gottes Israels er als dessen alleiniger Gott angenommen wurde, dann sind wir aufgefordert,

---

[1]) Smend ((Moses apud Prophetas p. 19) sagt deutlich: „Daß einst auf dem Berge Sinai durch Mose ein Bund geschlossen wurde, wird von alters her durch die sicherste und einstimmigste Tradition bezeugt." Wellhausen dagegen, der wohl einsieht, daß es sein System zertrümmern würde, wenn er zugäbe, daß unter bestimmten historischen Bedingungen ein Bund geschlossen wurde, sagt, das Wort für „Bund" zwischen Jehovah und seinem Volk finde sich nicht in den älteren Propheten. Auch Stade (Geschichte I, 507) meint, vor dem siebenten Jahrhundert lasse sich die Bezeichnung des Verhältnisses Jahavehs und Israels als Bund nicht belegen. (Ganz anders F. Giesebrecht: Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes 1900, der zu dem Ergebnis kommt, es habe unter Mose das Verhältnis zwischen Mose und Israel nach antik-semitischer Sitte eine öffentliche Bekräftigung in einem feierlichen Akt erfahren, den man Bundesschluß nennen könne. S. 63 f. O.)

[2]) Religion of Israel I, p. 294.

auf die Zeit Moses zurückzugehen als auf die gemeinschaftliche Quelle der volkstümlichen und der prophetischen Überzeugung. Und welchen von beiden sollen wir als berufeneren Ausleger der ursprünglichen Auffassung annehmen: die große Masse eines gedankenlosen, sorglosen Volkes oder die Elite der religiös gesinnten Männer? Gewiß muß eine Idee, an der alle Klassen gemeinsam so zähe festhalten, auf etwas Bestimmterem, Positiverem beruhen, als auf einer Wahl, die ein Volk oder dessen Führer in irgend einem „Donnergott" getroffen hätte. Kuenen selbst ist genötigt zuzugeben, daß sogar in der populären Auffassung die Idee der Heiligkeit von Anfang an vorhanden war, nur nicht als herrschendes Attribut. Wenn also der Begriff der Heiligkeit von Anfang an da war, ist es nicht wahrscheinlich, daß die Propheten eher als das gemeine Volk die Bedeutung jenes Attributes in Jahavehs Charakter sich bewahrten, als Erbteil von den besten ihrer Vorgänger, ihren geistlichen Lehrern? Das Attribut der Macht verschwand nie aus der Auffassung der Propheten, noch läßt sich auf eine Zeit hinweisen, da das Attribut der Macht von demjenigen der Heiligkeit getrennt gewesen wäre. Da Kuenen und seine Schule sich getrieben fühlen, von Anbeginn ein moralisches Attribut vorauszusetzen, so ist es viel vernünftiger zu glauben, daß der denkende und religiösere Teil des Volkes dem moralischen Element einen höheren und zentraleren Platz einräumte, als dem physischen. Kurz, *Jahavehs Charakter war moralisch nach seiner ursprünglichen Auffassung.*

2) Zweitens halte ich Kuenens Darlegung für ganz ungenügend, um darzutun, daß bloß politische Ereignisse sowohl die volkstümlichen als die prophetischen Vorstellungen hervorbrachten. Ohne Zweifel nährten sie die eine oder die andere Idee, oder sie spornten zu ihrer volleren Entwicklung an; aber wir müssen in beiden Fällen etwas Tieferes voraussetzen, bevor wir beide Erscheinungen verstehen können. Die *populäre* Idee, so sagt er, wurde durch politische Ereignisse angespornt und getragen, so daß Davids Kriege und Salomos Pracht in der

Würdigung des Volkes eine Glorie auf den Volksgott zurückstrahlten,[1]) und in einem gewissen Sinn ist das ohne Zweifel wahr. Aber es ist nicht leicht, ihm zu folgen, wenn er des weiteren sagt, daß der volkstümliche Begriff, aus dem Gefühl der nationalen Würde herausgeboren, unter den ihn treffenden Schlägen leiden und zuletzt sterben mußte, als mit der Unabhängigkeit der Nation auch das nationale Selbstbewußtsein dahinschwand. (S. 119.) Wir stehen historischen Tatsachen gegenüber, welche mit dieser kecken Behauptung unvereinbar sind. Wenn die volkstümliche Idee aus „dem Gefühl der nationalen Würde herausgeboren" war und sonst keine festere Grundlage hatte, so mußte sie lange vor der Invasion der Assyrer verschwinden. Es gab Zeiten in Israels Geschichte, da die Geschicke der Nation auf ihrem Tiefpunkt angelangt waren, wie z. B. die Zeit nach Josua und die Periode, die dem Auftreten Samuels unmittelbar voranging. Wenn Ungemach von außen das Gefühl des Volksbewußtseins hätte brechen können, so würde es zu solchen Zeiten geschehen sein. Aber das war nicht der Fall, im Gegenteil: gerade zur Zeit des tiefsten Druckes machte das religiöse Leben Israels neue Schritte vorwärts. Wellhausen z. B. setzt das Aufkommen des Nabiismus (Prophetenwesens) in die Zeit, da Israel am tiefsten unter den Philistern darniederlag. Nach Kuenens eigenem Prinzip sind wir daher verpflichtet anzunehmen, daß der Glaube des Volkes einen anderen Halt hatte, da ein aus bloßer Volkswürde herausgeborener Glaube solche Erschütterungen nicht aushält. Zu diesen frühesten Zeiten muß der Glaube und das Vertrauen des Volkes auf etwas anderem beruht haben, als auf einer bloßen Annahme der willkürlichen Macht Jahavehs. Wir schließen daher, daß, was Kuenen den prophetischen Glauben nennt, schon in früher Zeit vorhanden, also vorprophetisch war, und überhaupt ein tiefgehender Unterschied zwischen prophetisch und vorprophetisch nicht existierte.

Noch mangelhafter nach meiner Ansicht ist sein Versuch zu

[1]) National Religions p. 118.

beweisen, daß der prophetische Glaube durch politische Ereignisse hervorgebracht wurde. Kuenen scheint mit Wellhausens Darstellung der Sache[1]) so einverstanden, daß er sich damit begnügt, dieselbe wörtlich zu wiederholen. Letzterer schreibt:

„Bis zur Zeit des Amos bestanden in Palästina und Syrien eine Anzahl kleiner Völker und Reiche, die sich unter einander befehdeten und vertrugen und über ihre nächsten Nachbarn nicht hinausblickten, und um die Außenwelt unbekümmert, ein jedes sich um seine eigene Achse drehten, — bis plötzlich die Assyrer diese Kreise störten. Sie leiteten das Werk ein, welches nach ihnen Babylonier, Perser und Griechen fortsetzten, und welches die Römer vollendeten. Sie führten einen neuen Faktor, den des Weltreiches oder allgemeiner den der Welt in die Geschichte der Völker ein. Dem gegenüber verloren dieselben ihren geistigen Schwerpunkt; die rauhe Tatsache, vor die sie sich gestellt sahen, vernichtete ihre Illusionen, sie warfen ihre Götter in die Rumpelkammer, zu Ratten und zu Fledermäusen. Nur die israelitischen Propheten ließen sich von den Ereignissen nicht überraschen, sie lösten zum voraus das furchtbare Problem, das die Geschichte stellte. Sie nahmen den Begriff der Welt, der die Religionen der Völker zerstörte, in die Religion, in das Wesen Jahves auf, ehe er noch recht in das profane Bewußtsein getreten war. Wo die anderen den Zusammensturz des Heiligsten erblickten, sahen sie den Triumph Jahves über den Schein- und über den Wahnglauben."

Meine bescheidene Ansicht geht dahin, daß die hier gebrauchte Ausdrucksweise schlecht gewählt ist und zwar gerade bei dem Punkt, wo die größte Klarheit von nöten wäre. Wir wollen jedoch versuchen, aus diesen Phrasen das herauszufinden, was wirklich geschehen sein soll. Die Assyrer erschienen auf der engen Schaubühne, auf der Israel und andere kleine Völkerschaften sich bewegten. Mit ihrer Erscheinung entstand der „Weltbegriff",

[1]) Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (1904) S. 114. Kuenen, National Religions p. 120—125.

d. h. wohl, die unbedeutenden Völkerschaften kamen zu der Einsicht, daß eine viel größere Welt existiere, als ihr eigenes eng begrenztes Gebiet, und daß mächtigere Gewalten wirksam seien, als die ihnen bekannten und vertrauten. Wenn die meisten dieser geringen Völker ihre Götzen in die Löcher der Maulwürfe und Fledermäuse warfen, so geschah dies, weil sie sich überzeugt hatten, daß diese ihre eigenen Gottheiten ihnen von keinem Nutzen waren, um der stärkeren Macht zu widerstehen, welche unter dem Schutz fremder Götter solche unbedeutende Völklein wie sie unter die Füße trat. Jener „Begriff" also entstand im Geist der Nachbarn Israels so gut wie im Geist der Propheten. Das ist alles ganz einfach; aber wenn wir zum springenden Punkt kommen: warum stellten sich Israels Propheten anders dazu? dann bekommen wir keine Erklärung dieser Tatsache. Wir hören einfach, daß sie „den Begriff der Welt in ihre Religion aufnahmen, ehe er noch recht in das profane Bewußtsein getreten war." Das heißt: noch ehe das weltliche Bewußtsein die Tatsache völlig ergriffen hatte, daß es jenseits ihrer eigenen Grenzen größere Mächte gebe, als ihre lokalen Volksgötter, begannen die Propheten plötzlich zu erklären, daß es ihr eigener Volksgott sei, der diese Mächte beherrsche, — oder jedenfalls sahen sie einen göttlichen Plan, eine Vorsehung in all diesen Dingen, die andere so stutzig machten. Damals vermutlich fand die Wandelung in der Vorstellung der Attribute Jahavehs statt: er wurde von da an aufgefaßt als der, welcher nicht nur moralische Attribute, sondern ethischen Charakter besaß. Ich kann nicht einsehen, daß die Sache dadurch klarer gemacht oder die Entwicklung erklärt wird. Wir möchten gern wissen, was die Propheten ganz allein befähigte, die Zeichen der Zeit zu erkennen, wie sie es taten? Was sie angesichts der Ereignisse lehrten, ist ein klarer Beweis dafür, daß sie von vornherein eine höhere Gottesidee schon besaßen. Die Lösung des politischen Problems war eigentlich schon fertig, bevor das Problem selbst sich vorstellte, eben weil die Idee eines Gottes von ethischem Charakter viel älter war. Schon die frühesten Schriftpropheten wußten von einem

Gott, der von den Göttern der Völker rings umher verschieden sei, und bezeugen, daß ein solcher sich schon den Propheten vor ihnen offenbarte. Selbst die Schreiber der Patriarchengeschichten und der Schreiber der Erzählungen von Elia haben zu einer Zeit, da kein Verfall des Staates durch fremde Invasion drohte, reine ethische Vorstellungen von Jahaveh, und schauen in ihm den, der die Geschicke der Welt beherrscht. Die Auffassung von Jahaveh als Herrscher der Welt ist somit viel älter als die Zeit, in welche Kuenen und seine Schule sie setzen möchten.

3) Wenden wir uns nun zu den wirklichen Tatsachen. Wenn es wahr wäre, daß die Erscheinung der Assyrer den ersten Impuls zu dieser weiteren Erkenntnis gab, so müßten wir sie vor unsern Augen wachsen sehen. In der assyrischen Periode haben wir die gleichzeitigen Schriften des Amos und Hosea und nachher anderer Propheten, welche die schwierige Zeit der assyrischen Invasionen durchlebten bis zu der babylonischen Gefangenschaft hinab. Amos spricht nur in den unbestimmtesten Ausdrücken von der assyrischen Großmacht, Jesaja sah sie im Lande, Jeremia war Zeuge des schließlichen Zusammenbrechens der israelitischen Unabhängigkeit. Wir müßten im stande sein, die allmähliche Ausdehnung der prophetischen Erkenntnis von der ersten bis zur letzten Stufe zu verfolgen. Was finden wir nun? Wir finden in der Tat von Amos bis zu Jeremia einen Fortschritt in Hinsicht auf die Bedingungen, auf denen das Verhältnis Jahavehs zu Israel beruht, sowie in Hinsicht auf das Verhältnis der Jahavehreligion zu der äußeren Welt, aber innerhalb der Schranken der geschriebenen Prophetie finden wir keine Entwicklung der Idee von Jahaveh selbst. Mit Bezug auf die Auffassung, daß er die ganze Welt beherrscht, findet sich kein Unterschied zwischen den Lehren des Amos und des Jeremia. Ich weiß, daß Wellhausen und Stade alle Stellen in Amos [1]) verwerfen möchten, welche eine so hohe Anschauung von Jahavehs Charakter enthalten, und zwar deshalb, weil sie den Zu-

[1]) Siehe Kap. VI, Seite 106.

sammenhang stören sollen. Robertson Smith,[1]) der sie nicht gerade verwirft, sagt wenigstens, sie seien nicht nötig für das Verständnis des Kontextes, und er beruft sich, offenbar mit Zustimmung, auf Wellhausens Erklärung ihres Auftretens im Texte: sie seien lyrische Intermezzi, wie die, welche man so häufig im Deutero-Jesaja finde. Lyrische Intermezzi, in der Tat! Wer im Geringsten den Verfassern nachfühlen kann, wird in ihnen Ergüsse eines Herzens erkennen, welches voll der edelsten Anschauungen des Gottes war, den es anbetet, und wird bemerken, daß sie sich sehr passend einfügen, um dem Kontext mehr Nachdruck zu geben.

Kuenen spricht sich in einer Auseinandersetzung mit Baudissin und H. Schultz über diesen Punkt etwa folgendermaßen aus:[2]) Wenn die Propheten des achten Jahrhunderts in Bezug auf Jahavehs Übermacht über die heidnische Welt wie über Israel, sowie in Bezug auf die Götter der Heiden Ausdrücke gebrauchen, welche tatsächlich einer Verneinung der Existenz der letzteren gleichkommen, so beweist das, daß sie einer Periode des Übergangs oder des entstehenden Monotheismus angehören. Spuren davon findet man noch deutlich selbst im Deuteronomium.[3]) Diesen bei den Propheten des achten Jahrhunderts entstehenden Monotheismus beschreibt Kuenen als „ein wiederholtes Überschreiten der Grenzlinie zwischen Monolatrie und der Erkenntnis des einzigen Gottes." Er sagt: „In diesen starken Ausdrücken der Propheten erkenne ich tatsächlichen Monotheismus, ich leugne nur, daß sie ihn als bleibenden Besitz erlangt hatten. Hie und da erheben sie sich zur Erkenntnis der alleinigen Existenz Jahavehs und zur Verneinung der „anderen Götter"; aber im allgemeinen kommen sie nicht über die Monolatrie hinaus, in welcher sie, jedenfalls die früheren unter ihnen, aufgewachsen waren." Er bleibt indessen im Gegensatz zu Schultz dabei, daß „der noch ältere Monotheismus der vorprophetischen Periode nicht existierte."

[1]) Prophets of Israel p. 398.

[2]) National Religions, note VII p. 317 f.

[3]) Theol. Review 1874 pp. 347—351.

Wenn wir nun diesen entstehenden Monotheismus untersuchen, welcher tatsächlich als Monotheismus anerkannt wird, so finden wir ihn schon bei seiner Geburt voll ausgewachsen. Amos, der früheste Schriftprophet, spricht ihn in klaren Worten als eine geläufige und anerkannte Wahrheit aus, wenn er sagt, daß Jahaveh die Philister von Kaphtor und die Syrer von Kir hergeführt habe, so wie er Israel aus Ägypten brachte, und wenn er immer die Gerechtigkeit als Basis des göttlichen Charakters darstellt. Ein Wesen, dessen Charakter ethisch ist und dessen Herrschaft die Geschicke aller Nationen auf gleiche Weise unfehlbar ordnet (Amos 9, 7), ist unendlich mehr als ein Volksgott, wie heidnische Nationen ihre Gottheiten auffaßten, und in keinem einzigen Fall leistet Amos der sogenannten Monolatrie Vorschub, als ob er den von ihm gelehrten Monotheismus noch wenig sicher handhabte. Was sollen wir aber von Kuenens Behauptung halten, daß dieser *entstehende* Monotheismus noch ein Jahrhundert *nach* Amos im Deuteronomium gefunden werde? Er ist tatsächlich in Amos vorhanden, und doch ist er ein Jahrhundert später erst im Entstehen, und wieder hat er bei Elia, ein Jahrhundert vor Amos, keine Existenz, obgleich in anderem Zusammenhang von beiden erklärt wird, sie seien gleicherweise Organe der Jahavehreligion. Alles das sollen wir annehmen auf die Autorität des: „Ich erkenne an" — und „ich behaupte" des Dr. Kuenen. Was den ethischen Charakter Jahavehs anbelangt, so verurteilen Amos und Hosea die Sünden ihrer Zeitgenossen eben so stark und kühn wie Jesaja, welcher nach dieser Theorie eine Auffassung der Heiligkeit erreicht haben soll, die bei den früheren Propheten erst im Entstehen war, und die Propheten, welche auf Jesaja folgen, zeichnen sich nicht durch größeren Nachdruck nach jener Seite aus, und dabei nennen sie Jahaveh nicht den Heiligen, wie Jesaja. In Wahrheit ist diese Erklärung vom Entstehen des reinen Monotheismus äußerst künstlich, und der „ethische Monotheismus" ist bloß eine anspruchsvolle Phrase. Dieselbe Wahrheit, welche Amos verkündet, findet ihren Ausdruck in den Worten, welche der Jehovistische Erzähler dem Abraham in

den Mund legt: „Sollte der Richter aller Welt nicht das Rechte tun?“ (Gen. 18, 25). Sie wurde von Elia und den ſiebentauſenden bekannt, die ihre Kniee nicht vor Baal beugen wollten, ſie wurde auch von Samuel behauptet, als er den Stein Ebenezer errichtete mit den Worten: Bis hieher hat Jahaveh geholfen,[1]) und dieſe Männer hätten ſie nicht nacheinander ſo nachdrücklich bezeugen können und zwar in Zeiten der tiefſten nationalen Erniedrigung, wenn ſie nicht den Herzen der Beſten im Volk von den früheſten Zeiten an tief eingepflanzt geweſen wäre.

4) Ein Wort endlich zu Kuenens nachdrücklicher Behauptung, daß die Propheten mit dem Volk übereinſtimmen in der Zähigkeit, mit der ſie an dem Glauben feſthielten, daß Jahaveh und Israel unzertrennlich ſeien. Dieſer Punkt iſt unbeſtreitbar; aber ſicherlich muß ſolch eine Überzeugung ſich auf etwas Beſtimmtes und Poſitives gegründet haben, und zwar empfiehlt ſich am meiſten die Annahme, daß dies Etwas als dem Weſen Jahavehs ſelbſt innewohnend angeſehen wurde. Wenn das Volk glaubte, daß er ſie nie aufgeben werde, ſelbſt wenn ſie weit von ihm abfallen würden, — wenn die Propheten glaubten, er werde ſie nie aufgeben und ihnen ſelbſt dann noch beſondere Gunſt beweiſen, wenn er der Gott aller Menſchengeſchlechter geworden, ſo muß in aller Seele ein Glaube gelegen haben an eine Eigenſchaft, die ſtark genug war, um Jahaveh ſo unzertrennlich an ſein Volk zu binden. Weder ſeine „Macht“ noch ſeine „Heiligkeit“ nach ihrer erſchreckenden Seite hin wird dies erklären. Wohl aber finden wir bei ihm eine ſolche Eigenſchaft oder einen ſolchen Charakter, den ihm die früheſten Propheten zuſchreiben, aber ohne daß, wie ich glaube, Kuenen darauf Bezug nimmt. Wenn wir nicht dieſe Eigenſchaft in Anſchlag bringen, ſo können wir weder das Alte noch das Neue Teſtament verſtehen. Ich nenne ſie ohne Anſtand die Gnade. In verſchiedener Weiſe kommt der Glaube daran zum Vorſchein, durch verſchiedene Namen werden die Nüancen ſeiner Bedeutung ausgedrückt, aber dieſe Mannigfaltigkeit zeigt nur, wie

[1]) König, Hauptprobleme S. 44.

zentral, um Kuenens eigenes Wort zu brauchen, dieses Attribut in seiner Auffassung war. Ich folgere hier nicht nach abstrakten Grundsätzen, auch nicht nach der Bibellehre im allgemeinen. Ich nehme einen der ersten Schriftpropheten zum Zeugen, der gerade zu der Zeit lebte, da die von Kuenen vorausgesetzte Entwicklung hätte stattfinden sollen, und es erscheint mir wunderbar, daß Kuenen und andere Schriftsteller an einem Zeugen vorbeigegangen sind, dessen Zeugnis doch so bestimmt lautet. Das ganze Buch Hoseas dreht sich um die Idee: Gott hat Israel zur Zeit seiner Jugend geliebt, und die rührende Geschichte des trotzigen Weibes, das seinen eigenen schlimmen Weg geht und doch nicht verstoßen wird, eben weil ihr Mann sie zuerst geliebt hat, und sie schließlich herumgeholt und durch die Macht der Liebe dazu gebracht wird, ihren Mann zu lieben, — all das wird vom Propheten selbst auf Israels Geschichte angewendet.[1]) Hier haben wir ein anderes Attribut als Macht und Heiligkeit; dasselbe steht hier beim ersten Anfang der geschriebenen Weissagung und es wird vom Propheten an den Anfang der Volksgeschichte gesetzt, ein Attribut, das jedenfalls Jahavehs Charakter auf eine höhere Stufe hebt und Licht auf die anscheinenden Widersprüche wirft, welche Kuenen vorbringt. Vor allen andern Dingen war Jahaveh „treu". Er hatte in der Vergangenheit an Israel große Dinge getan (Am. 2, 9—11), aus lauter Gnade, nicht weil Israel es verdient hatte. Auch der Prophet Amos, der zwar mehr bei der Gerechtigkeit Jahavehs verweilt, läßt die göttliche Liebe und Barmherzigkeit nicht aus den Augen. Diese Attribute kommen zum Ausdruck in den großen Dingen, welche in der Vergangenheit am Volk geschahen und werden im siebenten Kapitel nachdrücklich gelehrt in den mehrfachen Visionen des Propheten, in denen den Herrn des Übels „gereut", das er im Begriff war, seinem Volk aufzuerlegen. Es soll nicht geschehen, sagt Jahaveh. — Anstatt bloßer Reflexionen darüber, auf welche Weise Begriffe

[1]) Dies ist nach jeder Auslegung der wesentliche Inhalt von Kap. 1—3. Siehe auch Kap. 11, 8 ff.: Wie soll ich dich aufgeben, Ephraim?

entstanden sein mögen, bekommen wir so positive historische Tatsachen, welche die Idee hervorbrachten, an der bis zu Ende so zäh festgehalten wurde. Wenn das Volk diese Lehre verkehrte und sündigte, auf daß die Gnade um so mächtiger würde, wenn sie sich dünken ließen, da Jahaveh sich selbst nicht verleugnen kann, so könnten sie sündigen und nachher Buße tun, — so ist dies nichts anderes, als was Tausende in den Zeiten des Evangeliums getan haben. Aber ihr zähes Festhalten an dem Glauben, daß er sie nicht verlassen *wolle*, erklärt sich kaum ohne einen solchen zu Grunde liegenden Glauben. Selbst ihr verdoppelter Eifer für Gelübde und Opfer ist in Verbindung mit diesem Glauben an Jahavehs Treue nicht ohne Bedeutung, — nicht um zu zeigen, daß sie glaubten, diese Opfer würden den Treuen von seinem Vorhaben abwenden, sondern um zu zeigen, daß sie dieselben als den äußeren Ausdruck *ihrer* Treue oder das Versprechen der Treue ihrerseits ansahen. Jedenfalls ist diese unbesiegbare Überzeugung, welche die Propheten in reinerer, das Volk in entarteterer Form hatten, eine Gewähr für den Schluß, daß beide gleicherweise in Jahavehs Charakter ein Attribut kannten, welches eine persönlichere Beziehung zu ihnen hatte, als das Attribut der Macht oder der Heiligkeit, ein Attribut, welches Hosea einfach *Liebe* nennt und welches auf der einen Seite seine Vergebung der Beleidigungen, auf der andern seine unveränderliche Fürsorge und Hilfe erklärt. Und deshalb sind wir zu dem Schluß berechtigt, daß diese *grundlegende* Auffassung von Jahaveh, welche den Anschauungen des Volkes und der Propheten gemeinsam zu Grunde liegt, wesentlich die in jener Erklärung seines Charakters ausgesprochene war, welche die biblischen Verfasser bis auf Moses Zeit zurückführen Exod. 34, 6. 7: „Jahaveh, Jahaveh, ein Gott barmherzig und gnädig, langsam von Zorn und reich an Gnade und Treue! Der da Gnade beweiset an Tausenden und vergibt Missetat, Übertretung und Sünde, und der den Schuldigen nimmermehr für unschuldig hält, und heimsucht der Väter Missetat an den Kindern und Kindeskindern bis ins dritte und vierte Geschlecht!" Mir scheint, wenn wir gleich

an den Anfang eine solche Auffassung von Jahaveh setzen, welche zwei Seiten hat und sich nach zwei verschiedenen Richtungen erweitern läßt, so können wir uns die Entwicklung der volkstümlichen Idee zugleich mit derjenigen der Propheten aus einer gemeinsamen Quelle denken; wir können eine Erklärung geben von der Klarheit, mit der die allerfrühesten der Schriftpropheten den Charakter des Volksgottes darstellen, sowie von der Beharrlichkeit, womit das Volk bis zuletzt an seiner Idee festhielt. Mit einem Wort: unsere Entwicklung hat einen bestimmten Ausgangspunkt, während wir bei Kuenens Ansicht weder einen verständlichen Berührungspunkt für die beiden auseinander gehenden Richtungen finden, noch auch den Schritten in der Entwicklung der einen oder der andern zu folgen im stande sind.

XIII.

Heilige Einrichtungen und Gesetze. Ihr hohes Alter.

Wir haben nunmehr darauf zu achten, ob nicht die Religion Israels auch in äußeren Formen und bestimmten Einrichtungen vor der Zeit der frühesten Schriftpropheten eine bestimmtere Organisation aufweist, als die modernen Kritiker annehmen. Die beiden Dinge sind unzertrennlich. Religiöser Glaube und religiöse Praxis gehen Hand in Hand. Nach der biblischen Darstellung war, wie es eine frühere Offenbarung der geistlichen Wahrheit gab, ebenso eine frühe Gesetzgebung und religiöse Sitte vorhanden. Auch nach der modernen Ansicht sind diese beiden Dinge eng verbunden. Wellhausen sagt: [1]) „Allenthalben bei den Schriftstellern der chaldäischen Periode fällt der enge Zusammenhang auf, in dem der Monotheismus mit der Einheit des Kultus gedacht wird," und es ist ein grundlegendes Element seiner Theorie,

[1]) Prolegomena Seite 27.

daß der Prozeß der Zentralisation und Vergeistigung, der die Entwicklung des Gesetzes und Gottesdienstes kennzeichnet, unter prophetischem Einfluß vor sich ging und mit der Entwicklung prophetischen Denkens und Lehrens gleichen Schritt hielt.

Es mag auf den ersten Blick scheinen, daß es richtiger gewesen wäre, mit den äußerlichen Gebräuchen anzufangen, die mehr in die Augen fallen und eine konkrete Darstellung des Glaubens eines Volkes geben, um von da aus auf den Charakter der Religion zu schließen. Es gibt indessen zwei Erwägungen, die berücksichtigt werden müssen. Erstens ist der äußerliche Gebrauch nicht immer der treue Ausdruck des religiösen Bekenntnisses; und wenn wir, wie in diesem Fall, nach einer Religion forschen, welche beansprucht, positiv geoffenbart worden zu sein mit bestimmten fundamentalen Grundsätzen so gut als förmlichen Einrichtungen, so wäre es unbillig, die moralische Ausübung oder die religiösen Gebräuche eines Volkes, das eine solche Religion bekennt, maßgebend sein zu lassen. Formen können verkehrt, verdunkelt oder verfälscht werden und das Volksleben wird sicherlich hinter seinem Glauben zurückbleiben. Wir könnten z. B. aus der bloßen Beobachtung von äußeren Tatsachen und Erscheinungen wohl den „Stand der Religion" in einem beliebigen Zeitalter der christlichen Kirche feststellen, aber niemals mit Sicherheit einen Schluß auf das Wesen des Christentums ziehen. Zweitens liefern äußerliche Gebräuche und Zeremonien noch aus einem besonderen Grund keine genügend bestimmte Anzeige der Wahrheit, deren Symbole sie sind: Solche Riten waren oft aus alt gebräuchlichen Sitten herübergenommen, wobei sie aber mit einer neuen Bedeutung beseelt wurden. Viele der Gebräuche des Christentums gehören dahin, sogar die Sakramente des Neuen Testamentes ruhen als symbolische Anordnungen auf früheren Sitten, obschon sie im Evangelium mit neuer Bedeutung beseelt erscheinen. So ist es auch bekannt, daß einige der nun charakteristisch gewordenen Gebräuche des Islam aus vormaligen Sitten des arabischen Heidentums herübergenommen und der neuen Religion angepaßt wurden. In jedem dieser Fälle wäre es offenbar

höchst unbillig, wollte man aus diesen Formen auf die Ideen der Religion schließen, ohne ihrer inneren Umwandlung Rechnung zu tragen.

Bei der vor uns liegenden Untersuchung nun sind drei Dinge leicht unterscheidbar und sollten in unsern Gedanken von einander getrennt bleiben: a) der Ursprung der Gesetze und Gebräuche, b) die Kodifikation der Gesetze oder die formelle Bestätigung der Gebräuche und c) die Zusammensetzung der Bücher, in welchen wir schließlich die Gesetze und Verordnungen schriftlich vereinigt finden. Gesetze und Verordnungen können aus Gebräuchen erwachsen, oder sie können Gegenstand förmlicher Sanktion sein; aber in beiden Fällen können sie längere oder kürzere Zeit existieren, ohne in geschriebenen Vorschriften niedergelegt zu werden. Wiederum kann das Niederschreiben solcher Vorschriften ein allmählicher Prozeß sein und mit der Bildung von mehr als einem Kodex abschließen; aber sogar wenn die Gesetze kodifiziert und die Einrichtungen sanktioniert sind, so beweist die Erfahrung, daß sie Abänderungen erfahren können.

Wir brauchen nicht auf die Untersuchung aller dieser komplizierten Fragen einzugehen. Die biblischen Schriftsteller halten daran fest, daß von einer gewissen historischen Periode an — nämlich von der Zeit Moses an — Israel einen gewissen Kern positiver Gesetze gehabt habe (gerade wie sie versichern, daß sie von Abrahams Zeit an einen reinen Glauben hatten), und daß sich diese Gesetze in gewissen uns erhaltenen Gesetzbüchern finden. Unsere Untersuchung ist daher auf eine gewisse Zeit beschränkt und auf gewisse Gegenstände konzentriert. Es ist auch wichtig zu beobachten, daß bei allen drei soeben bezeichneten Punkten, soweit sie Elemente der historischen Erforschung der Religion Israels sind, verschiedene Ansichten möglich sind, und daß die biblische Theorie innerhalb gewisser Grenzen einen weiten Spielraum für die einzelnen Ansichten läßt. a) Von religiösen Gebräuchen, wie z. B. vom Opfer wird als von einer selbstverständlichen Sache gesprochen, die bestanden habe, ehe ein förmliches Gesetz darüber existierte. Sogar der sogenannte Priesterkodex schließt die Opfer

von dem patriarchalischen Zeitalter nicht aus, noch stellt er sie dar, als stammten sie erst aus der mosaischen Zeit. Es ist auch durch nichts ausgeschlossen, daß diese Gewohnheit zu einer gewissen Zeit mit gesetzlicher Autorität gestempelt wurde. b) Betrachten wir die Angaben der Gesetzbücher selber, so kommen wir zu dem Schluß, daß die darin enthaltenen Gesetze zu verschiedenen Zeiten niedergeschrieben wurden. Dies und jenes wird Mose zugeschrieben; und von vielem anderen wird gar nicht gesagt, wer es geschrieben habe. Besonders was die Sammlung der Gesetze anbetrifft, wird uns nicht gesagt, daß Mose den Levitikus geschrieben habe, oder wer dessen Autor sei, während Mose ausdrücklich die Abfassung des Bundesbuchs, sowie des deuteronomischen Kodex zugeschrieben ist. c) Endlich mögen die anonymen Bücher des Pentateuchs mit ihrem Ineinander von Geschichten und Gesetzen ihre jetzige Gestalt angenommen haben, nachdem das Gesetz eine Zeitlang in einer besonderen Sammlung oder in mehreren solchen bestanden hatte. Es ist sehr zu bedauern, daß so viel Lärm über der bloßen Frage nach der Autorschaft dieser Gesetzbücher gemacht wurde. Obschon andere auch anonyme Bücher als Geschichtsmaterialien angenommen werden, obschon die Bücher des Pentateuchs mit erhabener Gleichgültigkeit nichts von ihrem Verfasser sagen, ist stillschweigend angenommen worden, daß ihr Wert mit ihrer mosaischen oder nicht mosaischen Autorschaft stehe und falle. Es besteht jedoch augenscheinlich ein weiter Unterschied zwischen den Fragen: Durch wessen Vermittlung oder Autorität wurde das Gesetz gegeben? und: durch wessen Hände wurden die Bücher geschrieben, welche das Gesetz enthalten? Die Hauptfrage betrifft nicht das frühere oder spätere Datum des Pentateuchs, sondern die Beziehung, in welcher die Gesetzgebung des Pentateuchs zu der ganzen Entwicklung der Geschichte steht.

In dieser tieferen Frage nach dem Ursprung und der religiösen Bedeutung der Gesetze und Einrichtungen sind die beiden Theorien einander ebenso entgegengesetzt, als wir sie anderswo gesehen haben. Denn gerade wie in Sachen des religiösen Bekenntnisses und des Glaubens die ältere Phase durch die modernen Historiker auf

ein naturalistisches Niveau herabgestimmt wird, so wird bezüglich des Gesetzes die Annahme positiver Institutionen auf ein Minimum reduziert. Sitte und Gewohnheit sollen einen großen Teil der Gesetze begründen; es wird angenommen, daß die Nation während mancher Zeitalter ohne autoritatives Gesetz gewesen sei; der Einfluß, den Mose ausübte, wird so wegdisputiert, daß er beinahe unbemerkbar wird. Auf der andern Seite versichern die hebräischen Schriftsteller aufs positivste — obschon sie nichts über den Verfasser der Gesetzbücher bemerken — daß das in diesen Büchern niedergelegte Gesetz mosaisch sei. Überdies wird, da die Theorien über den Charakter der mosaischen Religion einander widersprechen, auch die Auslegung der Einrichtungen recht verschieden sein. Die Formen des Gottesdienstes müssen anders ausgelegt werden, wenn es sich um einen Gewitter- oder Feuergott handelte, als wenn die Anbetung einem Gott von geistigem und heiligem Wesen galt.

Auch hier müssen wir, um die Entscheidung zu treffen, wenn möglich, an irgend ein unabhängiges Zeugnis außerhalb der Gesetze selbst oder der Bücher, in denen diese enthalten sind, appellieren. Der Wert, den wir diesen gesetzgebenden Büchern beizulegen haben, wird von den aus solch unabhängigen Quellen gezogenen Schlüssen abhängen. Der einzige Gebrauch, der in dieser Streitfrage von den Gesetzen selbst gemacht werden kann, ist, sie unter einander und mit der prophetischen und historischen Literatur, deren Autorität zugegeben wird, zu vergleichen. Solch eine Vergleichung ist tatsächlich die Aufgabe der Kritik. Als Resultat behaupten die modernen Geschichtsschreiber bewiesen zu haben, 1) daß die Geschichte des auf Mose folgenden Zeitalters bis hinab zu einer verhältnismäßig späten Periode nichts davon zeige, daß die Mose zugeschriebenen Gesetze in Kraft waren, sondern im Gegenteil, daß die Praxis der besten Männer der Nation im Widerspruch zu denselben stand, woraus der Schluß gezogen wird, daß diese Gesetze zu jener Zeit noch nicht vorhanden waren, und 2) daß die Gesetze selbst, die mosaisch genannt werden, wenn man sie untersucht und vergleicht, unter einander sehr im

Widerspruch stehen, so daß nicht alle zu gleicher Zeit in Kraft sein konnten: Es gibt besonders drei unterscheidbare Gesetzbücher, welche drei unterschiedene Kultusarten angeben und drei weit auseinander liegenden historischen Perioden angehört haben müssen. Diese Perioden können bestimmt werden, indem man die Anforderungen der betreffenden Gesetzbücher mit der zu verschiedenen Zeiten der Geschichte vorherrschenden Praxis vergleicht. Kurz gesagt, man will mit dem allmählichen Wachstum durch Entwicklung den Ursprung der Einrichtungen erklären, gerade wie man damit den Ursprung religiöser Auffassungen erklären wollte; und dieses Wachstum soll innerhalb des Gebietes dargetan werden, das sich durch historische Urkunden beleuchten läßt. Wir haben also dem Ursprung der Gesetze nachzuforschen und die Übereinstimmung der pentateuchischen Gesetzbücher zu prüfen, um zu bestimmen, ob und bis zu welcher Ausdehnung sie für mosaisch gehalten werden dürfen. In dem jetzigen Kapitel beschränken wir uns auf die Nachforschung, ob eine positive Gesetzgebung durch Mose sich von vornherein wahrscheinlich machen, oder ob sie sich geradezu beweisen läßt.

Einstimmig bezeugt die Überlieferung, Mose habe Israel Gesetze und Gebote gegeben. Daß man dabei nicht blindlings alles einem großen Vorfahren zuschrieb, liegt auf der Hand; denn es gibt Gebote und Gebräuche, die nicht von ihm hergeleitet werden. Den Sabbat läßt man mit der Schöpfung beginnen, die Beschneidung ist ein Zeichen des Bundes mit Abraham, die Opfer sind vormosaisch, und die Enthaltung von der Spannader wird auf Jakobs Zeit zurückgeführt. Dagegen wird der Gesetzeskörper, welcher die Volksverfassung Israels bildete, ausnahmslos Mose zugeschrieben. Es muß eine historische Basis für die bloße Tatsache vorhanden sein, daß die drei auf einander folgenden Gesetzsammlungen, welche, wie man versichert, aus durch Jahrhunderte von einander getrennten Perioden stammen, Mose zugeschrieben werden, während eine im Buch Ezechiel befindliche Gesetzgebung nie autoritative Anerkennung erlangte. Die Beharrlichkeit, mit welcher Gesetz, Moral und Zeremonien auf Mose

zurückgeführt werden, beweisen wenigstens einen in der Nation tief gewurzelten Glauben, daß der große Führer seinem Volk irgend eine formell gesetzliche Verfassung gegeben habe. Es kommt mir wie Spielerei mit einem wichtigen Gegenstand vor, wenn man im gleichen Atemzug sagt, daß Mose nicht einmal der Verfasser des ganzen Dekalogs habe sein können, und zugleich, daß er „als der große Gesetzgeber galt, und man alle Gesetze, welche als von Gott gegeben betrachtet wurden, unter seinen Namen stellte, da dies die einzige und regelrechte Methode war, um neuen Verordnungen Autorität zu verschaffen.“ [1])

Das Zeugnis einer Nation sollte man nicht so leicht auf die Seite legen. Die Aufgabe der Kritik ist, die Tradition zu erklären und zu begründen, nicht sie Lügen zu strafen. Und alle Zeitumstände machen es überaus wahrscheinlich, daß diese Tradition ihren guten Grund hat.

Mose und sein Volk kamen aus einem Land, das seit langem ziviliſiert gewesen war und in welchem dem Gottesdienst und der Gesetzgebung besondere Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Sie kamen in ein Land, welches, wie wir wissen, Zivilisation und Bildung besaß, ehe sie darin erschienen; sie faßten nicht nur Fuß darin, sondern gewannen die Herrschaft darüber und behielten sie, indem sie immerfort glaubten, daß sie von Gott geleitet seien. Nun, wenn die von Mose geführten Stämme irgend welche Einigkeit besaßen, wenn sie nicht planlos nach Kanaan wanderten, wenn sie das leiseste Gefühl der Notwendigkeit eines festen Zusammenhanges den vertriebenen Einwohnern gegenüber hatten, so wird eine solche Einigkeit und Zusammengehörigkeit nur verständlich aus dem Besitz bestimmter Gesetze oder Gebräuche, welche sie vor ihren Nachbarn auszeichneten und einheitlich verbanden. Ein bloßer gemeinsamer Glaube, besonders von so elementarer Art, wie die modernen Schriftsteller ihnen zuschreiben, würde nicht genügt haben, um sie von den kanaanitischen Einwohnern in einer Weise zu scheiden, die ihnen die bleibende Oberhand zu-

[1]) Allan Menzies, National Religion p. 17.

sicherte; eine gemeinsame Tradition muß sich durch gemeinsame Gebräuche ins Leben umsetzen. Sogar wenn das Werk Moses bloß in der Befestigung allgemeiner, schon in der vormosaischen Zeit herrschender Gebräuche bestand, mußten dieselben eine besondere Autorität empfangen, durch besondere Einrichtungen vervollständigt und zum Rang von bestimmten Verordnungen erhoben werden, wenn mit irgend welcher Wahrheit die Gesetze einhellig Mose zugeschrieben werden konnten. Und wenn es je eine Krisis in der israelitischen Geschichte gab, bei welcher die Einführung fester Einrichtungen und Gesetze für die nationale Leitung natürlicherweise zu erwarten war, so war es die mosaische Epoche. Es ist in der Tat seltsam, daß kritische Darsteller der Geschichte Israels die „gesetzlichen Programme" durchaus in viel spätere Stadien dieser Geschichte verlegen wollen und so wenig willens sind, dieselben für die Zeit Moses zuzulassen. Denn gerade wie einzelne Individuen, wenn sie von hohem Streben beseelt sind, sich in ihrer Jugend eine Laufbahn vorzeichnen und eine Richtschnur von Regeln für ihr Verhalten aufstellen, so war es gewiß für den großen Führer Israels das natürlichste Ding der Welt, ein Programm für die Lebensführung festzusetzen und es mit vorsichtigen Maßregeln zu umzäunen zu einer Zeit, als seine Nation von einem nomadischen zu einem seßhaften Leben überging und da sie in Gefahr war, durch mannigfaltige Versuchungen aus der Einfalt ihres ursprünglichen Glaubens gerissen zu werden.

Ein ganz neues Licht ist auf diese Dinge geworfen worden durch die Auffindung der Gesetzgebung des babylonischen Königs Hammurabi, der von den meisten als Abrahams Zeitgenosse anerkannt wird. Damit ist nicht nur die lange bestrittene Möglichkeit einer systematischen Bearbeitung des Rechts durch Mose erwiesen, sondern dieselbe in hohem Grade wahrscheinlich gemacht worden. — Sind, wie man uns sagt, die Hebräer von Haus aus mit babylonischen Einflüssen gesättigt gewesen, so wäre es geradezu auffällig, wenn Mose bei der Organisation seines Volkstums keine zusammenhängende Rechtsordnung aufgestellt hätte und dieselbe gar nicht schriftlich aufgezeichnet worden wäre.

Daß in der nachmosaischen Zeit von vielen der Mose zugeschriebenen Satzungen wenig die Rede ist, wird uns nicht zu sehr befremden, wenn wir die gänzlich neuen Lebensverhältnisse des Volkes und die allgemeine Schwachheit der menschlichen Natur im Sinn behalten. Wie dem sei, als sicher ist nach dem obigen jedenfalls anzunehmen, daß ein gewisser Anteil an der Gesetzgebung Mose zugeschrieben werden muß. Wenn sein Name für irgend eine Tatsache der Geschichte Israels Bedeutung hat, wenn er in einer faßlichen Weise einen bleibenden Eindruck auf seine Nation machte, so war es, indem er eine intime Verbindung zwischen ihrem Bewußtsein und dem nationalen Gott herstellte oder eine schon bestehende befestigte. Diese Verbindung nennen die biblischen Schriftsteller einen Bund.[1]) Die Kritiker können dem Gebrauch dieses Ausdrucks kaum ausweichen und sind genötigt, diese Tatsache zuzugeben, welchen Namen sie ihr auch beilegen mögen. Sie sagen uns, daß der Vertrag darin bestand, daß „Israel Jahvehs Volk und Jahveh Israels Gott sein sollte." Wäre es begreiflich, wenn in einer Periode wie die, in welche der Bund fällt, zu einer Zeit, da die Nation äußerer Stützen und Organe bedurfte, da gottesdienstliche Formen und Gebräuche das Natürlichste und Unvermeidlichste waren, ein Bund wie dieser ohne irgend welche Zeremonien geblieben wäre, die denselben im nationalen Bewußtsein lebendig erhalten und seine Bedeutung dem Leben aufprägen konnten? Können wir glauben, daß Mose das Volk lehrte, der Gott, den sie nicht sehen konnten, sei „gerecht und gut" und sie könnten Ihm am besten durch Gerechtigkeit und Güte gefallen, daß, mit einem Wort, „Mose das große Prinzip aufstellte, die wahre Religion habe ihre Sphäre im täglichen Leben",[2]) und daß er dennoch das Volk so ließ, wie es war, ohne Vorschriften für den Gottesdienst und ohne alle Gesetze für die Führung ihres täglichen Lebens? Ein Volk, welches zudem gerade zu jener Zeit dank seinem Glauben seine starke Individua-

[1]) Vgl. oben S. 224.

[2]) Allan Menzies, National Religion p. 24.

lität ausbildete, ein „besonderes" Volk, wie es durch jenes Bündnis geworden war, mußte bestimmte äußere Kennzeichen haben; ein „heiliges" Volk mußte auch auf der tiefsten Stufe der Heiligkeit von allem, was unrein ist, abgesondert werden; eine heilige Gottheit — sei es in der elementarsten Auffassung des Wortes — mußte durch gewisse Einschränkungen berücksichtigt und durch heilige Zeremonien verehrt werden. Schon die bloße Idee eines Bundes schließt die Idee des Opfers in sich, oder ist doch sehr nahe damit verwandt (Ps. 50, 5). Wenn ein bestimmtes Bündnis an der Schwelle des nationalen Lebens steht, so ist es ein Akt der reinsten Willkür, Mose die Organisation Israels auf Grund von zeremoniellen wie moralischen Satzungen abzustreiten. Die einstimmige Tradition bleibt dabei völlig unerklärt.

Aber genaueres und direkteres Zeugnis kann aus der prophetischen und anderer anerkannter Literatur der Zeit, auf die wir uns beschränken, gezogen werden. Aus dem ganzen Tenor der prophetischen Literatur können wir in allgemeiner Weise schließen, daß zu den Zeiten der frühesten Schriftpropheten eine wohlbekannte Norm oder Regelung des Lebens von der Nation allgemein anerkannt war, obwohl es mit der Befolgung traurig genug stand. Die strafende Stellung, die von den Propheten eingenommen wird, ohne daß ihre Zuhörer widersprechen können, beweist die Anerkennung irgend einer autoritativen Norm, die an der Schwelle der National-Geschichte liegt nach dem Grundsatz Röm. 3, 20, daß durch das Gesetz Erkenntnis der Sünde kommt, und (5, 13) wo kein Gesetz ist, die Sünde nicht angerechnet wird.[1]) Ein Argument dieser Art ist allerdings nicht genügend, um den mosaischen Ursprung der ganzen Gesetzgebung des Pentateuchs festzustellen, es führt nicht einmal notwendig zu dem Schluß, daß überhaupt förmliche Gesetzbücher existierten; aber es berechtigt zu dem Schluß, daß dem Volke nicht nur von Zeit zu Zeit, wie es die Umstände erforderten, durch Propheten oder Priester Anweisung erteilt

[1]) So urteilte de Wette in einer Rezension gegen Vatke in den Theol. Studien und Kritiken 1837. S. 1003.

wurde, sondern daß es eine anerkannte Richtschnur für das Verhalten und die religiösen Übungen gab, welche immerwährende Autorität beanspruchte.

Aber wir können viel weiter gehen. Die Art, wie die frühesten Propheten sich auf eine solche Autorität berufen, setzt — wenn überhaupt die Sprache ihre gewöhnliche Bedeutung beibehalten soll, — das Vorhandensein konkreter, anerkannter Gesetze voraus. Wenn Amos Juda bedroht, „weil sie des Herrn Gesetz verachten und seine Satzungen nicht halten" (Am. 2, 4), hat er — ob er nun an Bücher denke oder nicht — jedenfalls gewisse bestehende Grundsätze im Auge, die, objektiv betrachtet, das moralische und religiöse Leben regelten. „Gesetz" oder Thora mag ja ursprünglich nicht mehr gewesen sein, (wie es die Kritiker behaupten) als von Zeit zu Zeit durch Propheten oder Priester mitgeteilte Belehrung; diesen Punkt werden wir im nächsten Kapitel betrachten. Aber die Beifügung des Wortes „Satzungen" (Rechte) setzt außer Zweifel, daß der Prophet auf ein objektives und konkretes Gesetz anspielte. „Thora" kann heißen Belehrung, aber „Satzungen" sind bestimmte Gesetze, die nicht einmal gegeben und nachher vergessen werden, sondern als eine stehende Regel aufgestellt sind. Überdies sind die Sünden, für welche im Lauf desselben Kapitels Israel gestraft wird, obschon alle moralischer Art, gerade solche, wie sie in den moralischen Teilen der pentateuchischen Gesetze verurteilt werden. Dieser Prophet hat keinen Zweifel, und seine Hörer dürfen es nicht leugnen, daß die Bedrückung der Armen, das Zurückhalten der Pfänder,[1]) die Verkehrung der Gerechtigkeit u. dgl. Verletzungen von Regeln seien, welche jedermann als für die Nation verpflichtend ansah. Es muß besonders ins Auge gefaßt werden, daß die Sünden, wegen welcher Israel und Juda gedroht wird, genauer und bestimmter sind, als jene Verletzungen der elementarsten Gebote der Menschlichkeit, gegen welche die prophetischen Anklagen an andere Nationen, Damaskus, Philistäa, Tyrus, Edom, Ammon und Moab

[1]) Amos 2, 8. Vgl. Exod. 22, 26.

gerichtet sind; und daß gerade Juda, wo Gesetz und Satzung am besten gekannt und am allgemeinsten anerkannt waren, wegen Verletzung derselben verworfen wird.

Ähnlich steht's beim Propheten Hosea: „Sie sind abtrünnig von mir geworden," sagt er (7, 13). „Sie haben meinen Bund übertreten und haben gegen mein Gesetz gefrevelt" (8, 1). Die Sünden, wegen welcher er die Männer Israels seiner Zeit straft, sind gerade die, welche die moralischen Gesetze der mosaischen Gesetzgebung verurteilen,[1]) und wir haben an einer Stelle eine klare Angabe, daß ein geschriebenes Gesetz und zwar von bedeutendem Umfang bekannt und anerkannt war zu seinen Tagen. Die Stelle 8, 12, so verschieden sie auch ausgelegt wurde und so sehr man versuchte, sie in dieser Beziehung wegzudisputieren, kann nicht in irgend einem andern, vernünftigen Sinne entstanden sein. Ob wir lesen, „ob ich ihm zehntausend Gebote schreibe," oder „ob ich ..... schrieb" — ob, mit andern Worten, — wir die Worte als positiv oder hypothetisch nehmen und sie auf Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft beziehen, — der Prophet redet von etwas, was, wie seine Zuhörer wußten, geschehen war oder leicht geschehen konnte, nämlich vom Aufschreiben des Gesetzes in weitem Umfang und zwar von einem Schreiben in göttlicher Autorität.

Die Art, in welcher Wellhausen sich dieser Stelle entledigt, ist charakteristisch. Er sagt:[2]) „Diese Stelle hat das unverdiente Mißgeschick, als Beweis dafür dienen zu müssen, daß Hosea umfangreiche Aufzeichnungen ähnlichen Inhalts wie unser Pentateuch kenne. Das allein geht aus dem Gegensatz ‚statt meine Thorot zu befolgen, opfern sie', hervor, daß dem Propheten die Möglichkeit gar nicht in den Sinn kam, daß man auch den Kultus zum Gegenstand der Weisungen Jahves machen könnte." — Wollte der Prophet wirklich dies sagen, wie seltsam hätte er sich ausgedrückt! Wie bedeutsam ist aber, daß

[1]) Siehe ganz Hosea 4.

[2]) Prolegomena 3. A. S. 60. Vgl. 5. A. S. 58.

der Prophet, wo er von Gesetzen spricht, unwillkürlich das Schreiben derselben voraussetzt!

Die Stelle genügt, um die Existenz eines geschriebenen Gesetzes von bedeutendem Umfang zur Zeit Hoseas festzusetzen. Und wie um uns zu versichern, daß gottesdienstliche Ordnungen ebenso bekannt waren als moralische Vorschriften, und wie um Wellhausens Bemerkung vorzubeugen, daß dem Propheten kultische Thorot nicht in den Sinn kommen konnten, fährt Hosea im folgenden Verse fort: „Was die Darbringung meiner Opfer anbelangt, so schlachten sie Fleisch und essen es." Das Wörtchen „mein" ist hier, wie Jes. 1, 12, „daß ihr meinen Vorhof zertretet" in einer Stelle, in welcher dieser Prophet nach modernen Kritikern die göttliche Autorität alles Opferdienstes leugnen soll, ein starker Zeuge für das Gegenteil! Diese beiden Propheten strafen die Ausübung der Opfer, wie sie in jenen Tagen vor sich ging, und wir brauchen uns nicht über die Schärfe ihres Tadels zu wundern. Aber gleichzeitig bestätigen beide, indem sie Tempel und Opfer als rechtmäßig Jahaveh angehörend beanspruchen, stillschweigend die Annahme, welche an sich sehr natürlich ist, daß Israel bis zu ihrer Zeit ein gottesdienstliches Gesetz hatte, welches unbestritten war, und daß der Tempel des National-Gottes mit autoritativer Ordnung und Ritual versehen war.[1])

Diese Angaben der frühesten Schriftpropheten zeugen wider die Annahme, daß die Gesetzbücher durch den Einfluß der Propheten entstanden, wie gegen die Idee, daß sie das Gesetz als etwas noch im Fluß Begriffenes betrachteten, das von Zeit zu Zeit

---

[1]) Die Ausscheidung der kultischen Sphäre aus der des göttlichen Rechts widerspricht allzusehr der Anschauung hebräisch-arabischer Völker. Lehrreich ist hier das Beispiel Muhammeds, welchem, sobald er als Prophet Allahs anerkannt war, die kultischen wie die politischen, die zivilrechtlichen wie die kriminalrechtlichen Fragen zur Entscheidung vorgelegt wurden. So viel er auch von bisherigen Kultusformen beibehielt, alles mußte durch ihn neu sanktioniert werden, und wie er es guthieß, wurde es fortan heilige Ordnung. Nicht anders kann es bei Mose gewesen sein. O.

von einem Prieſter oder Propheten, wie es die Gelegenheit erforderte, erteilt wurde. Wenn in den prophetiſchen Schriften auf Geſetze oder Gebote Bezug genommen wird, ſo geſchieht dies, immer in der Weiſe, wie man ſich auf etwas zu ſeiner Zeit Beſtehendes und Wohlbekanntes bezieht. Wenn in einigen Stellen vom Geſetz oder den Geſetzen geredet wird, als ob ſie durch prophetiſche Vermittlung gegeben worden wären, ſo wird man finden, daß die Bezugnahme auf Moſe geht (wie z. B. Esra 9, 10. 11), der als Prophet und Führer der Propheten angeſehen wurde.[1]) In jedem Fall wird das Geſetz oder die Norm als den Propheten vorangehend angeſehen und eine göttliche Beſiegelung oder Autorität wird ihm zugeſchrieben, die von jenen unabhängig iſt.

Dasſelbe würden wir in auffälliger Weiſe durch eine Prüfung des Pſalters beſtätigt finden, in welchem Gottes Geſetz, Satzungen und Befehle als Führer im religiöſen Wandel und als Troſt im religiöſen Leben dargeſtellt werden. Allein das Datum und die Autorſchaft der einzelnen Pſalmen ſind ſo ſehr angefochten, daß wir bei der unſerer Forſchung auferlegten Begrenzung uns mit einem kurzen Hinweis begnügen müſſen. Wenn alles getan iſt, was moderne Kritik tun kann, um den Hauptteil der Pſalmen in eine ſpätere Periode hinabzuſchieben und den Pſalter zum Geſangbuch des nach-exiliſchen Tempels zu machen, ſo bleiben dennoch, ſogar in den anerkannt vor-exiliſchen Pſalmen gewiſſe Ausdrücke, die nicht wegdisputiert werden können. Sogar ein ſo radikaler Kritiker wie Hitzig nahm den zweiten Teil des 19. Pſalms als davidiſch an, wogegen Cheyne[2]) ihn als ſpät bezeichnet. Aber wenn überhaupt irgend ein Teil des Pſalters David zuzuſchreiben iſt, ſo iſt es der 18. Pſalm. Abgeſehen von andern Bezugnahmen auf Gottes Wege und ſein Wort, die er enthält, iſt es nicht leicht, einzuſehen, welcher genaue Sinn dem 23. Vers desſelben beigelegt werden kann: „Denn alle ſeine Rechte habe ich vor Augen, und ſeine Gebote werfe

[1]) Deut. 18, 15; Hoſ. 12, 14.
[2]) The Book of Psalms, 1888.

ich nicht von mir," wenn kein positiver Kern religiöser Vorschriften zu seiner Zeit vorhanden war. Der unkritische Bibelleser soll übrigens daran erinnert werden, daß es nicht auf sprachlichen Wahrnehmungen, sondern auf Gründen „höherer Kritik" beruht, d. h. auf der Theorie der religiösen Entwicklung, — daß so viele Psalmen einer späteren Zeit zugewiesen werden.

Sehen wir nun zu, welcher Schluß aus den unbestrittenen Teilen der Bücher der Richter und Samuels gezogen werden kann. Obschon sie uns über die gesetzlichen Gebräuche nicht viel Auskunft geben, und sie gewöhnlich zum Beweis gebraucht werden, daß die deuteronomischen und levitischen Gesetze in der Periode unbekannt waren, von welcher sie handeln, so gibt es darin doch gewisse Angaben, die unverkennbar darauf führen, daß es eine anerkannte Ordnung irgend einer Art in jenen Tagen gab. Es ist selbstverständlich, daß die Stiftshütte zu Silo weder hätte bestehen, noch das Zentral-Heiligtum bilden können ohne irgend welches anerkannte Ritual. Sogar wenn bewiesen würde, daß die im Buch Samuels erzählten Handlungen der Söhne Elis mit den Forderungen des levitischen Kodex unvereinbar waren, so ist dies nichts weiter, als was man von solchen Leuten erwarten konnte. Der Punkt jedoch, auf den es uns ankommt, ist, daß der Gottesdienst zu Silo mit einer gewissen Autorität bekleidet sein mußte, und daß daher die Idee einer autoritativen Ordnung für Zeremonien jener Zeit geläufig war. Ebenso finden sich in der Richterperiode Anzeichen dafür, daß das Volk mit irgend welcher autoritativen Richtschnur bekannt und sich nationaler Verpflichtungen bewußt war.

Da ist z. B. die gelegentliche Anführung der Bundeslade Richt. 20, 27. 28. Es ist wahr, daß diese in einem Teil des Buches vorkommt, welcher einer späteren Zeit zugeschrieben wird. Aber sogar wenn wir diese Anführung nicht hätten, stoßen wir schon beim Beginn des Buches Samuels auf die Bundeslade, wo sie als Zentrum des Gottesdienstes jener Zeit betrachtet wird, und wir wären dann genötigt zu erklären, woher sie kam und wie sie ihre Würde erlangt hatte. Gerade die Kürze, womit sie

im Buch der Richter angeführt wird, ist ein Beweis, daß der Erzähler die Bundeslade als eine nationale Institution ansah, und wenn dies Zeugnis überhaupt irgend einen historischen Wert hat, beweist es, daß die Israeliten ein äußeres Band ihres religiösen Lebens besaßen. Mit andern Worten, sie waren zu jener Zeit nicht bloß eine Anzahl isolierter Stämme, die auf irgend eine lockere Weise mit einander verbunden waren und nur einen gemeinsamen Stammgott besaßen, sondern sie hatten sich schon in vorhergehenden Zeiten gewöhnt, sich als ein Volk zu betrachten, und hatten als Zeichen ihrer Einheit irgend eine Form äußeren Gottesdienstes. Wir müssen daher auf die den Richtern vorausgehende Zeit zurückgehen, um einen Bericht über die Gestaltung ihres religiösen Lebens zu bekommen; kein biblischer Schriftsteller gibt aber den leisesten Wink, daß irgend etwas Ähnliches in der frühen Patriarchenzeit vorhanden war. — Die Erwähnung des Pinehas, des Sohnes Eleasars, des Sohnes Aarons, der bei der Bundeslade amtete und auf ein erbliches Priestertum in der Familie Aarons hinweist, paßt natürlich zu der modernen Theorie nicht. Wellhausen sagt darüber einfach: [1]) „eine Glosse, welche sich sehr störend eindrängt." Viel willkommener ist ihm das Zeugnis, (18, 30) daß Jonathan, der Sohn Gersons, des Sohnes Moses, Priester zu Dan ward, um zu beweisen, daß es kein geregeltes aaronisches Priestertum gab, — obschon im nächsten Vers hinzugesetzt wird, daß „Michas gehauenes Bild zu Dan war die ganze Zeit über, als das Haus Gottes sich zu Silo befand." Jedenfalls genügen diese zwei zufälligen Anspielungen, um uns für die Erklärung der religiösen Verhältnisse jener Periode in die den Richtern vorangehende zurückzuweisen. Die Bundeslade Gottes, das Priestertum, ob erblich oder nicht, ein Haus Gottes zu Silo — alles dies enthält viel mehr, als mit Worten ausgesprochen ist. Der Priester muß ein Amt, das Haus Gottes einen Gottesdienst, die Bundeslade eine Geschichte haben. Diese Dinge konnten nicht von den Kanaanitern

[1]) Prolegomena 5. A. S. 238.

entlehnt worden sein im Augenblick, als die Eroberung gesichert war. Sogar solche Dinge, wie die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren, das Verbot gewisser Nahrungsmittel und die Behandlung der Aussätzigen, welche vielleicht und sogar wahrscheinlich in die vormosaischen Zeiten zurückgehen, verlangten Regulierung, Zeremonien, und in manchen Fällen das Darbringen von Opfern. Alles dies sind indessen gerade die Dinge, welche der Bund sanktionieren mochte, der ein heiliges Volk auszusondern bestimmt war, und passen gut als Inhalt von Vorschriften eines Gesetzgebers wie Mose. Denn es muß immer daran erinnert werden, daß zu jener Zeit die Stämme Israels sicherlich im Besitz der Jahaveh-Religion waren. Was immer der Ursprung dieser äußeren Einrichtungen war — sie standen in Verbindung mit dem Gottesdienst, den Israel seinem einzigen Gott darbrachte, und da diese Religion, — erkläre man sie, wie man wolle, — das war, was die Israeliten charakteristisch von ihren Nachbarn unterschied, so ist es jedenfalls höchst seltsam anzunehmen, daß die äußeren Erscheinungen der Religion keine Verschiedenheit von dem Gottesdienst der Nachbar-Völker aufzuweisen hatte.

Wiederum wird von Wellhausen und seiner Schule behauptet, daß ursprünglich der Stamm Levi ein weltlicher Stamm wie die anderen gewesen sei, der mit dem verwandten Stamm Simeon, — dessen Schicksal der Zerstreuung in Israel er teilte — verbunden war; und es wird behauptet, daß die levitische Zunft in viel späterer Zeit erwuchs, als die priesterliche Entwicklung weit vorgeschritten war. Nun berufen sich die Kritiker sonst vielfach auf die Geschichte Michas im Buch der Richter in Bezug auf den Stand der Religion[1]) in dieser frühen Periode. In jener Geschichte (Kap. 17) aber wandert ein junger Levit von Bethlehem-Juda aus, um sich irgend einen Aufenthaltsort zu suchen und kommt zu Micha, der ihn als Priester dingt. Es wird hinzugefügt: „Da sprach Micha: Nun weiß ich, daß mir Jahaveh wird wohl tun, weil ich einen Leviten zum Priester habe." Und wieder

[1]) Siehe Kap. IX, S. 164 f.

finden wir im 19. Kap., welches zugestandenermaßen altertümlichen Stoff enthält, einen gewissen Leviten, der sich im Gebirge Ephraim aufhielt. Nun könnte man sagen, daß dies einfach Glieder des erloschenen Stammes Levi seien. Aber es scheint doch bemerkenswert, daß in beiden Fällen man sie ohne festen Sitz sich bald da, bald dort aufhalten sieht, gerade wie man es nach den gesetzlichen Forderungen von den Leviten erwarten konnte. Und noch merkwürdiger ist die Tatsache, daß sie speziell Leviten genannt werden, — während es nicht klar ist, warum die Stamm-Bezeichnung beibehalten wurde, wenn der Stamm erloschen war, und am allermerkwürdigsten ist, daß Micha, der bis über die Ohren im Aberglauben steckte, glauben sollte, der Herr werde ihm wohl tun, weil er einen Leviten zum Priester habe. Nach der Theorie der Schriftsteller des Alten Testaments wird die Sache trotz alles hereinspielenden Aberglaubens leicht erklärt: Es gab einen Stamm Levi ohne Grundbesitz, mit priesterlichem oder quasi priesterlichem Amt, dessen Glieder aus diesem Grunde in Ansehen standen. Die moderne Theorie dagegen bleibt uns die Erklärung schuldig. Nach meiner Ansicht ist eine solche gelegentliche Bemerkung eine sehr starke Bekräftigung jener Geschichte, welche die Aussonderung des Stammes Levi zu heiligen Funktionen berichtet.

Die Beweise, die wir in so zweifellos frühen Schriftstücken finden, sprechen, obschon sie nicht eben zahlreich, aber gerade weil sie beiläufig und indirekt sind, sehr stark dafür, daß die vorprophetische Religion in einem anerkannten System positiver Gebote einen Rücken hatte, und erklären die Beharrlichkeit, womit eine Gesetzsammlung nach der andern Mose zugeschrieben wird. Man beachte die merkwürdige Tatsache, daß wir während der ganzen königlichen Periode nie von Königen hören, die Gesetze erlassen hätten, während man sich beständig in diesem oder jenem Sinn auf das Gesetz als ein autoritatives Etwas in der Nation bezieht. Die einzige Ausnahme, die erzählt wird (1 Sam. 30, 25), bestätigt nur die Regel. Wiederum haben wir die unbestrittene Tatsache, daß schon von sehr früher Zeit an ein anerkanntes Priestertum in Israel existierte. Es wäre kaum begreiflich, daß

ein solcher Orden ohne formelle Regulierung und vorgeschriebene Verrichtungen vorhanden gewesen wäre, und da die kritischen Geschichtsschreiber die früheste Gesetzessammlung, die im Bundesbuch enthalten ist, einem priesterlichen Kreis zuschreiben und zugeben, daß die Priester immer an die Autorität Moses appellierten, so kann der Schluß nicht ganz ungerechtfertigt scheinen, daß ein priesterliches Gesetz von einiger Ausdehnung und bestimmtem Wortlaut einen Teil der Konstitution ausmachte, die der große Gesetzgeber Israels erteilte.

Es ist, man muß es gestehen, etwas auffällig, daß von den früheren Propheten so wenig von Mose gesagt wird. Einige haben dies zwar übertrieben und daraus einen ganz ungerechtfertigten Schluß gezogen. Ghillany[1]) z. B. führt als einen bis dahin unbemerkten Umstand an, daß der Name Moses außer in dem nachexilischen Maleachi (4, 4) und Daniel (9, 11. 13) in keinem der Propheten vorkomme; oder wenigstens hatte er den Namen nirgends sonst in den Propheten entdeckt, nicht einmal in Ezechiel. Anderswo sagt er,[2]) daß der bei den Juden nach der Gefangenschaft so berühmte Moses im ganzen nur fünf Mal in der prophetischen Literatur genannt werde und daß von allen Propheten, welche vor 622 v. Chr. lebten —, dem Jahr, in welchem das sogenannte mosaische Gesetz im Tempel gefunden wurde, — keiner Moses als Gesetzgeber anführe oder an seine Autorität appelliere. Nur in einem der Propheten vor dieser Periode (Micha 6, 4) wird eine Ausnahme gefunden und diese Stelle wird dann zu einer Einschaltung gestempelt. Es ist indessen klar, daß Hosea, obschon er ihn nicht nennt, — sich direkt auf Mose bezieht, wenn er sagt, daß der Herr Israel „durch einen Propheten aus Ägypten führte" (12, 14). Auch Jeremia muß Mose im Sinne gehabt haben, wenn er sagt: „Von dem Tage an, da ich eure Väter aus Ägyptenland geführt habe, bis auf diesen Tag habe ich stets zu euch gesandt alle meine Knechte,

---

[1]) Die Menschenopfer der alten Hebräer, S. 27.

[2]) Theol. Briefe von Richard von der Alm, I, 179.

die Propheten, täglich von frühe an sandte ich sie" (Jer. 7, 25). Überdies wird Mose Jes. 63, 11 ausdrücklich genannt.[1]) Das argumentum e silentio ist so unsicher, daß man beinahe in Versuchung kommt, das Gegenteil zu behaupten, daß nämlich die wenigst genannten Dinge die vertrautesten waren. Die historische Tatsache steht unbezweifelt da, daß die Gesetzgebung von Anfang bis Ende Mose zugeschrieben wurde, und wenn es den Kritikern gelingen sollte, aus diesem Schweigen herauszubringen, daß die frühen Propheten wenig oder nichts von Mose wußten, dann ist es um so schwieriger zu erklären, wie einer so unbekannten und wenig ausgezeichneten Persönlichkeit das großartige Werk der Gesetzgebung unveränderlich zugeschrieben wurde. Viel eher könnten wir sagen, daß das Werk Moses dem Geist der Nation so bekannt war, daß man ihn nicht beim Namen zu nennen brauchte; eine bloße Hinweisung auf Ägypten oder Sinai sagte dem Volksgefühl mehr als eine wörtliche Anführung. Wir wissen, wie in anderen Schriften, welche nicht von der Hand der Propheten stammen, der höchste Platz Mose angewiesen wird als einem besonders begnadeten Organ der göttlichen Offenbarung (Exod. 33, 11; Num. 12, 6—8; Deut. 34, 10). Solche Stellen zeigen, daß Mose in der Achtung und Erinnerung „die erhabenste Figur der ganzen ältesten Geschichte war," (Ranke) und begründen auf befriedigende Weise, daß die Gesetzgebung immerfort ihm zugeschrieben wurde. Schließlich kommen wir auf etwas zurück, was besser ist als wörtliche Anführungen: die den früheren Propheten zu Grunde liegende Annahme, daß es eine objektive und unbestrittene Regel gab, deren Autorität Propheten, Priester und Volk anerkannten und sich unterwarfen. Die Frage, deren Lösung sich uns nun aufdrängt, ist daher: Welcher Art war das Gesetz oder die Regel, auf welche in solcher Weise hingewiesen wird?

[1]) König, Hauptprobleme S. 16.

XIV.

Heilige Einrichtungen und Gesetze. Ihre religiöse Grundlage.

Im vorigen Kapitel haben wir gesehen, daß manches dafür spricht, dem Mose ein bestimmtes und mit Autorität versehenes System von Gesetzen zuzuschreiben. Wenn die diesbezüglichen Stellen der prophetischen und andern Bücher richtig ausgelegt worden sind, so dürfen wir erwarten, irgendwo einen Kodex oder mehrere solche zu finden, welche das Leben und den Gottesdienst des Volkes Jahavehs ordnen, und da wir keine anderen Gesetze kennen, als die im Pentateuch enthaltenen, so ist es die nächstliegende Annahme, daß dieses die fraglichen Gesetze sind. Wenn nicht, so entsteht die Frage: Wo sind jene Gesetze? was ist aus ihnen geworden? oder anders ausgedrückt: Was sind das für Gesetze, welche vor uns liegen?

Die von der modernen Theorie gegebene Antwort ist ungefähr folgende: Weder schrieb, noch verordnete Mose ein ausgearbeitetes Gesetz. Gesetz, Thora, nannte man zuerst und lange Zeit hindurch ein System von mündlicher Unterweisung, das in einer bestimmten und verhältnismäßig späten Periode für besondere Zwecke kodifiziert wurde. Auch die religiösen Gebräuche und Zeremonien, welche von Mose eingesetzt zu sein beanspruchen, sind nicht mosaischen Ursprungs, sondern Überbleibsel altherkömmlicher Gebräuche, die hauptsächlich mit dem landwirtschaftlichen Jahr in Verbindung standen, und in einer späten Zeit in Zeremonien von mehr nationaler und religiöser Art verwandelt wurden. Diese Ansicht, so wird behauptet, stimmt nicht nur mit den Angaben der Propheten überein, sondern ist die einzige, die mit der Geschichte harmoniert. Wir wenden nun unsere Aufmerksamkeit den hier genannten Hauptpunkten zu.

1) Zuerst sagt man uns, es habe vor dem geschriebenen Gesetz ein mündliches Gesetz gegeben. Das Amt der Priester

war es, das Volk zu belehren; auch die Propheten waren Lehrer, aber das Gesetz oder die Lehre, welche die beiden mitteilten, wurde mündlich je nach Gelegenheit gegeben, bald auf das Ansuchen Einzelner hin, welche Anleitung von den Priestern begehrten, bald aus eigenem Antrieb durch die Propheten. Die priesterliche Thora war mehr etwas Regelmäßiges, die prophetische war sporadisch und gelegentlich; auch bestand der Unterschied, daß der Priester sich auf Tradition stützte, während der Prophet aus eigener Autorität oder vielmehr direkt im Namen Gottes redete. Die priesterliche Thora beschränkte sich hauptsächlich auf Moral-Gebote, obwohl die Priester auch rituale Weisungen erteilten (z. B. über Reinigkeit und Unreinigkeit). Im vorexilischen Altertum indessen bildete der priesterliche Dienst am Altar nie den Inhalt der Thora, die stets aus Anweisungen für die Laien bestand.

Daß das Wort Thora für mündliche Unterweisung angewendet wird, und ursprünglich wie die korrespondierenden Wörter διδαχή und doctrina einfach Weisung bedeutet, ist unbestreitbar. Es scheint ursprünglich zu bedeuten: die Hand mit der Bewegung des Führens oder Weisens[1]) auswerfen, und wird in diesem allgemeinen Sinn Sprüche 1, 8; 3, 1; 4, 2 angewendet. Der Begriff der Führung, Rechtleitung liegt immer darin. Die Leitung oder Anweisung der Priester wie der Propheten, welche die religiösen Führer oder Lehrer des Volkes waren, wird durch dasselbe Wort Thora bezeichnet. Beispiele vom Gebrauch dieses Wortes in prophetischer Unterweisung finden sich bei Jesaja: Höret Jahavehs Wort, ihr Fürsten von Sodom, nimm zu Ohren die Weisung (Thora) unseres Gottes, du Volk von Gomorrha! 1, 10.

[1]) Unbegründet ist dagegen die Folgerung, daß Thora, weil von einem Zeitwort „werfen" abgeleitet, ursprünglich sich auf das Werfen einer Art Würfel bezog, z. B. der Urim und Thummim, wie Wellhausen voraussetzt. Wir haben kein Beispiel dafür, daß eine durch Urim und Thummim getroffene Entscheidung Thora genannt worden wäre, und Wellhausen selbst hält eifrig fest an einer mündlichen Thora durch die Propheten, welche nicht von dieser Art sein konnte. Stade natürlich führt das Orakel und den Gebrauch des Loses auf fetischistische und animistische Bräuche zurück und den Priester auf den Wahrsager. Geschichte I, 468—476.

Damit meint er offenbar seine eigene Predigt. Ebenso, wenn er 8, 16 sagt: „Binde das Zeugnis ein, versiegle die Thora in meinen Jüngern," so ist es am natürlichsten, darin eine Beziehung auf etwas eben Gesagtes oder sogleich Nachfolgendes zu sehen, obwohl er von etwas Objektivem, Positivem und Autoritativem spricht. Wahrscheinlich sollte auch den Worten 30, 9 ein allgemeiner Sinn gegeben werden: „Es ist ein ungehorsames Volk, verlogene Kinder, — Kinder, die nicht hören wollen die Thora Jahavehs." Anderseits finden wir eine spezifisch priesterliche Thora im Segen Moses erwähnt, einem der ältesten Denkmäler hebräischer Literatur, wo vom Stamm Levi gesagt wird: „Sie werden Jakob in deinen Rechten unterweisen und Israel in deiner Thora, sie werden Rauchwerk vor dich legen und Ganzopfer auf deinen Altar" (Deut. 33, 10). Das Lehramt der Leviten ist hier klar ausgesprochen. Daß ein Unterschied zwischen der Unterweisung der Priester und derjenigen der Propheten gemacht wurde, können wir auch aus der Stelle Mich. 3, 11 schließen: „Ihre Häupter richten um Geschenke, ihre Priester lehren um Lohn und ihre Propheten wahrsagen um Geld." Eine ähnliche Unterscheidung, welche die Existenz eines Priestergesetzes zeigt, findet sich in Jeremia: „Nicht wird dem Priester das Gesetz (Thora) ausgehen, noch dem Weisen der Ratschlag, noch dem Propheten das Wort" (18, 18). Ebenso bei Ezechiel: „Es wird weder Gesetz bei den Priestern, noch Rat bei den Alten mehr sein" (7, 26). „Ihre Priester haben mein Gesetz frevelhaft verkehrt und mein Heiligtum entheiligt" (22, 26). An andern Stellen scheint Thora synonym mit „Wort Gottes" gebraucht zu werden, gewöhnlich um die Gesamtheit der Offenbarungswahrheit auszudrücken, wie Jes. 2, 3; 5, 24; 42, 4; Mich. 4, 2; und vielleicht Am. 2, 4 und Hos. 8, 1.

Während diese Unterscheidungen Beachtung verdienen, so sind die daraus gezogenen Schlüsse durchaus nicht gültig. Der allgemeine Gebrauch des Wortes, um die göttlichen Offenbarungen der Wahrheit als ein Ganzes zu bezeichnen, setzt eine Einheit dieser Wahrheit voraus, und so weit ist es wahr, daß sogar die

Priester-Thora hauptsächlich oder besser gesagt ihrem Wesen nach moralischen Charakter hatte, obgleich wir im letzten Kapitel guten Grund zu dem Schluß fanden, daß die Propheten ebensowohl von einem Ritualgesetz wußten und dasselbe anerkannten. Aber der Hauptpunkt, um den es sich handelt, ist der, ob lange vor der geschriebenen Thora und von derselben verschieden eine mündliche Thora existierte; es darf behauptet werden, schon auf Grund der soeben zitierten Stellen, daß diese Schlußfolgerung zu kühn ist. Nehmen wir die von Wellhausen verlangte Voraussetzung an, daß es Sache der Priester war, bei Gelegenheit mündliche Entscheidungen zu geben. Nun entsteht die Frage: Entschieden die Priester über individuelle Fragen nach ihrem individuellen Urteil? und wenn nicht, was waren genau genommen die leitenden Grundsätze, nach denen sie handelten? Es ist kaum denkbar, daß solch ein Unterricht, wenn er bis zu einer verhältnismäßig späten Zeit regelmäßig erteilt wurde, nicht in der Praxis einen konkreten Ausdruck angenommen hätte. Die bei verschiedenen Gelegenheiten sich wiederholenden Aussprüche müssen jedenfalls als folgerichtig und ihrem Inhalt nach übereinstimmend angesehen worden sein, ehe man sie mit diesem zusammenfassenden Ausdruck Thora oder Unterweisung bezeichnen konnte. Auch dürfen wir nicht vergessen, daß zugestandenermaßen die mündliche Priester-Thora nicht nur ein hohes Altertum, sondern stets mosaische Sanktion beansprucht. Und da auch die Priester-Thora als eine Einheit dargestellt wird, so liegt die Frage nahe, ob es nicht irgend einen bestimmten Wegweiser in Gestalt vorbildlicher Entscheidungen gab, welcher eine so feste Tradition erklären und den mündlichen Aussprüchen etwas Einheitliches verleihen würde. Wenn ihr mündlicher Unterricht die Propheten nicht verhinderte, ihre Reden niederzuschreiben, warum sollten die Priester, welche einen Unterricht von mehr detaillierter und technischer Natur zu erteilen hatten, nicht eine geschriebene Thora als Anleitung gehabt haben?

Nach der modernen Hypothese würde die mündliche Thora auf nichts weiter beruhen als auf einem undenklich alten Gebrauch, und jede Entscheidung, welche gegeben wurde, würde eine

Thora oder ein Gesetz bilden, um den betreffenden Fall zu erledigen. Daß dies die Art war, wie das Gesetz entstand, und nicht die Ankündigung einer Reihe von Statuten, soll durch ein Kapitel des Exodus (18) angedeutet werden, wo Mose selbst dasitzt und persönlich die einzelnen Fälle anhört, um jeden Fall nach Verdienen zu richten. Aber gerade dieses Kapitel, auf das man sich so sehr beruft, scheint einen Unterschied zu machen zwischen Gesetzgebung und Gesetzesverwaltung. Mose vereinigt diese beiden Funktionen; aber das Kapitel erzählt, wie ihm geraten wurde, dieselben zu trennen. Er setzte über das Volk verständige Männer, welche dasselbe in geringfügigen Angelegenheiten richteten, und behielt nur „die großen Dinge" sich selbst zur Entscheidung vor. Wenn die Kritiker dieses Kapitel als historisch annehmen wollen, dann bekommen wir einen positiven Ausgangspunkt für ein mosaisches Gesetz, und zwar von ziemlich umfassendem Umfang. Denn wenn die Entscheidung über große Dinge Mose anheimfiel, so haben wir die mosaische Gesetzgebung, da seine Urteilssprüche voraussichtlich neue Fälle betrafen oder Regulierungen alter Gebräuche waren, und die kleineren Dinge wurden ohne Zweifel durch seine früheren Urteile bestimmt. Es gibt keinen Grund zu glauben, daß solche durch Mose und seine Gehilfen gegebenen Entscheidungen ungeschrieben oder im Fluß blieben bis zur Zeit, in welche man das Bundesbuch hinabsetzt, und es ist zu beachten, wie durch die Wahl begabter Richter und durch den Unterricht in den „Rechten" dafür gesorgt wurde, daß Einheit und Konsequenz erhalten blieben. In der Tat, wenn nicht eine leitende Regel vorhanden gewesen wäre, so wären die Entscheidungen nicht konsequent gewesen, und hätten niemals eine Gestalt angenommen, unter welcher sie in ihrer Gesamtheit Respekt einflößen konnten. So in der schon zitierten Stelle aus dem Segen Moses, wo Levi das Amt übertragen wird, das Volk im Gesetz zu unterrichten, muß vermutlich der Unterricht ein bestimmtes, positives Objekt haben, gerade wie der zweite Teil des Verses von den Opfern spricht, welche sie am Altar darzubringen hatten. Wellhausens so zuversichtliche Behauptung,

daß an dieser Stelle „die Lehre nur als Aktion des Lehrers gedacht ist,“[1]) scheint mir, falls der Unterricht irgendwie konsequent sein sollte, nur verständlich bei der Annahme einer Anleitung für den Lehrer, oder aber einer eigentlichen Inspiration, welche anzunehmen Wellhausen wohl der letzte wäre. Überdies wird ihr direkt widersprochen durch Stellen wie Hos. 4, 6, wo dem Priester (nach der gewöhnlichen Auslegung, welche diese Stelle auf die Priesterklasse gehen läßt) vorgeworfen wird, das Gesetz Gottes vergessen zu haben, — sowie überhaupt durch alle die Stellen, welche den Priestern ihre Untreue verweisen. Wenn alles vom Priester Gelehrte Thora war, ohne leitende Norm, so waren solche Vorwürfe ungerechtfertigt. Doch ist zu beachten, daß die Propheten, was sie auch über die Priester als Klasse sagen mochten, immer von ihrer Thora als einer unbezweifelten Autorität sprachen, und sie waren nicht die Männer, so von den mißlichen Entscheidungen über sittliche Rechtsfragen zu sprechen, welche von einer nur zu oft gesetzlosen und unsittlichen Klasse getroffen wurden. Wir mögen von jedem beliebigen Standpunkt aus die Sache betrachten, so sind wir angesichts dieser Beharrlichkeit, Mose das Gesetz zuzuschreiben, genötigt, etwas Positives und Klares anzunehmen, etwas, das eine oft unwissende und verdorbene Priesterschaft anleitete, Aussprüche zu tun, von denen die Propheten mit Achtung sprechen konnten. Um nichts zu sagen von den verwickelten Fällen von Rein und Unrein im Zeremonialgesetz, welche, wie Wellhausen zugibt, einen Bestandteil der Thora bildeten, so gab es daneben nach ihm auch Sittengesetze, und es muß unzählige Fälle von Kasuistik und Rechtsgelehrsamkeit gegeben haben, welche durch den Mund dieser Männer unwiderruflich entschieden werden sollten. Das alles, in ein Ganzes zusammengefaßt, bildete, so heißt es, die Gesetzgebung über diese Gegenstände, welche nachher in ein System gebracht und schriftlich gemacht wurde. Überdies gab es noch Regeln, welche sich auf die richtige Ausübung der Priester-

[1]) Prolegomena 5. A. S. 403.

funktionen und die genaue Beobachtung heiliger Zeremonien bezogen. Daß darauf bezügliche Regeln Inhalt der Thora waren, bestreitet Wellhausen freilich für die ganze vorexilische Zeit. Allein in Anbetracht der peinlich genauen Beobachtung, welche bei solchem Dienst verlangt werden mußte, und der Eifersucht, womit eine Priesterschaft solche Formen aufrecht zu halten pflegt, dürfte erwartet werden, daß gerade in solchen Dingen die Thora, sowohl die mündliche als die geschriebene, sehr bestimmte Forderungen enthielte. Obgleich die Priester die Laien nicht über diese Dinge zu unterrichten hatten, so lag ihnen das Niederschreiben derselben in längeren oder kürzeren Sammlungen nahe genug, um dem Gedächtnis der Priester selbst nachzuhelfen, um den Anfängern als Führer zu dienen, und um genaue Aufbewahrung zu sichern. Manche der Vorschriften des Levitikus haben in der Tat für den gewöhnlichen Leser das Aussehen von Memoranda, welche man für den Unterricht in solchen Amtshandlungen bei der Hand haben wollte. Die Betonung der Autorität des Gesetzes, verbunden mit dem Tadel der Priesterschaft, kann nur die Bedeutung haben, daß die Priester im Besitz einer alten autoritativen Regel waren, nach welcher selbst unwissende Leute mit technischer Vorbildung nicht irre gehen konnten.

Der Priester Amt war also, dem Volk Unterricht zu erteilen, aber der Umstand, daß dies mündlich geschah, ist kein Beweis dafür, daß es keine geschriebene oder objektive Regel gegeben hätte, nach welcher sie lehrten. Ja, wir haben positive Beweise für das Gegenteil. Sowohl von Haggai (2, 11) als von Maleachi (2, 7), zu deren Zeit jedenfalls das Gesetz kodifiziert und anerkannt war, wird der mündliche Unterricht der Priester erwähnt. Und wenn mündlicher Unterricht zu jener Zeit notwendig war, obgleich ein geschriebenes Gesetz existierte, so sind wir nicht genötigt zu schließen, wenn z. B. Micha (3, 11) von den Priestern seiner Zeit sagt, sie lehren um Lohn, daß sie sich auf eine Tradition beriefen, welche ausschließlich in ihrem eigenen Besitz war. Wir haben auch noch christliche Pastoren und Lehrer, obgleich die Schrift in jedermanns Hand ist, und Ausleger des

Gesetzes mußten nötiger sein in einem Zeitalter, da die Buchdruckerei unbekannt und Bücher selten waren. In der Tat, wenn zu einer späteren Zeit, da das Gesetz vollständig kodifiziert vorlag, noch mündliche Auslegung notwendig war, wie viel mehr bedurfte der mündliche Unterricht einer bestimmten Basis in jenen früheren Perioden, wo Priester und Volk viel mehr zum Abfall versucht waren! Und doch haben selbst in den schlimmsten Zeiten die Propheten keinen Zweifel an der Reinheit und Sicherheit der priesterlichen Thora. Wenn sie von der Unterweisung der Priester reden, so sehen sie dieselbe als etwas Höheres und Bindendes an, sowohl für die Priesterklasse wie für das Volk. Natürlich braucht man daraus nicht zu schließen, daß, so oft das Wort „Gesetz" vorkommt, damit der ganze Pentateuch gemeint sei, oder irgend ein „Buch" im modernen Sinne. Aber der andere Fall ist nicht, wie allzu rasch angenommen wurde, daß es kein konkretes Gesetz, keinen geschriebenen Kodex als Führer gab, überhaupt nichts als ein mündliches noch im Entstehungsprozeß begriffenes Gesetz. Solch eine Annahme ist an sich kaum denkbar, wenn man den Zustand der Nation und die lange Periode in Betracht zieht, über welche sich dieses mündliche Gesetz erstrecken soll, auch wird sie nicht unterstützt durch eine ungezwungene Auslegung der prophetischen Aussprüche.

2) Prüfen wir nun die Behauptung, daß die Zeremonien und Gebräuche der Religion Israels zuerst nicht Gegenstand göttlicher autoritativer Anordnung, sondern ein Erzeugnis der Gewohnheit waren.

„In der alten Zeit erzeugte sich der Gottesdienst aus dem Leben und war aufs engste damit verwachsen. Das Opfer Jahves war ein Mahl der Menschen, bezeichnend für das Fehlen des Gegensatzes von geistlichem Ernst und weltlicher Fröhlichkeit..... Von Jahr zu Jahr kehrte die Obstlese, die Kornernte, die Schafschur wieder, und vereinigte die Hausgenossen, vor Jahve zu essen und zu trinken, daneben fehlte es nicht an weniger regelmäßigen Vorkommnissen, die in wechselnden Kreisen gefeiert wurden..... Der dem Leben entnommene Anlaß ist

also von der heiligen Handlung unabtrennbar und gibt ihr erst Inhalt und Charakter, ein der Situation entsprechender Zweck steckt immer dahinter." [1])

„Dies gilt sogar von den Festen, welche den ausgesprochensten nationalen Charakter haben: Läßt man das Pascha außer Betracht,[2]) so fußen die Feste nach der jehovistischen und der deuteronomischen Gesetzgebung[3]) auf dem Ackerbau, der die Grundlage wie des Lebens, so der Religion ist. Das Land, das fruchtbare Land, ersetzt Himmel und Hölle zugleich. Jahve gibt das Land und sein Vermögen, er empfängt das Beste vom Ertrag zum Dank, den Zehnten als Anerkennung seines Besitzrechtes. Indem er seinem Volke das Land zu Lehen gegeben hat, ist überhaupt das Verhältnis zwischen beiden erst zu stande gekommen; es wird dadurch beständig unterhalten, daß von Jahve Wetter und Fruchtbarkeit abhängt." [4])

Die großen Feste, dieses hervorragende Element des Gottesdienstes, wären also schließlich auf die Kanaaniter zurückzuführen, gerade wie der Nabiismus, welcher ein Hauptcharakterzug der Religion war. Denn „die Landwirtschaft haben die Hebräer von den Kanaanitern gelernt, in deren Land sie sich niederließen und mit denen verschmelzend sie in der Richterzeit zum ansäßigen Leben übergingen. Ehe sie die Metamorphose von Hirten zu Bauern durchgemacht hatten, konnten sie unmöglich die auf den Ackerbau bezüglichen Feste haben. Es müßte mit sonderbaren Dingen zugehen, wenn sie dieselben nicht ebenfalls von den Kanaanitern übernommen hätten. Jene verdankten dem Baal das Land und seine Früchte und bezahlten ihm dafür den Tribut, — sie dem Jahve. Der Inhalt der Handlung an sich war weder

[1]) Wellhausen, Prolegomena 5. A. S. 75 f.

[2]) Durch diese Sonderstellung des Passah, die in der 4. und 5. Aufl. stärker betont ist, als in der ersten, bekommen die obigen Sätze einen starken Riß. O.

[3]) Von diesen beiden Stufen der Gesetzgebung wird, wie die Folge zeigt, durch die kritische Schule die erstere in die frühere Schriftperiode, die letztere ungefähr um 621 v. Chr. gesetzt.

[4]) Prolegomena 5. A. S. 90.

Gesetzes mußten nötiger sein in einem Zeitalter, da die Buchdruckerei unbekannt und Bücher selten waren. In der Tat, wenn zu einer späteren Zeit, da das Gesetz vollständig kodifiziert vorlag, noch mündliche Auslegung notwendig war, wie viel mehr bedurfte der mündliche Unterricht einer bestimmten Basis in jenen früheren Perioden, wo Priester und Volk viel mehr zum Abfall versucht waren! Und doch haben selbst in den schlimmsten Zeiten die Propheten keinen Zweifel an der Reinheit und Sicherheit der priesterlichen Thora. Wenn sie von der Unterweisung der Priester reden, so sehen sie dieselbe als etwas Höheres und Bindendes an, sowohl für die Priesterklasse wie für das Volk. Natürlich braucht man daraus nicht zu schließen, daß, so oft das Wort „Gesetz" vorkommt, damit der ganze Pentateuch gemeint sei, oder irgend ein „Buch" im modernen Sinne. Aber der andere Fall ist nicht, wie allzu rasch angenommen wurde, daß es kein konkretes Gesetz, keinen geschriebenen Kodex als Führer gab, überhaupt nichts als ein mündliches noch im Entstehungsprozeß begriffenes Gesetz. Solch eine Annahme ist an sich kaum denkbar, wenn man den Zustand der Nation und die lange Periode in Betracht zieht, über welche sich dieses mündliche Gesetz erstrecken soll, auch wird sie nicht unterstützt durch eine ungezwungene Auslegung der prophetischen Aussprüche.

2) Prüfen wir nun die Behauptung, daß die Zeremonien und Gebräuche der Religion Israels zuerst nicht Gegenstand göttlicher autoritativer Anordnung, sondern ein Erzeugnis der Gewohnheit waren.

„In der alten Zeit erzeugte sich der Gottesdienst aus dem Leben und war aufs engste damit verwachsen. Das Opfer Jahves war ein Mahl der Menschen, bezeichnend für das Fehlen des Gegensatzes von geistlichem Ernst und weltlicher Fröhlichkeit..... Von Jahr zu Jahr kehrte die Obstlese, die Kornernte, die Schafschur wieder, und vereinigte die Hausgenossen, vor Jahve zu essen und zu trinken, daneben fehlte es nicht an weniger regelmäßigen Vorkommnissen, die in wechselnden Kreisen gefeiert wurden..... Der dem Leben entnommene Anlaß ist

also von der heiligen Handlung unabtrennbar und gibt ihr erst Inhalt und Charakter, ein der Situation entsprechender Zweck steckt immer dahinter." [1])

„Dies gilt sogar von den Festen, welche den ausgesprochensten nationalen Charakter haben: Läßt man das Pascha außer Betracht,[2]) so fußen die Feste nach der jehovistischen und der deuteronomischen Gesetzgebung[3]) auf dem Ackerbau, der die Grundlage wie des Lebens, so der Religion ist. Das Land, das fruchtbare Land, ersetzt Himmel und Hölle zugleich. Jahve gibt das Land und sein Vermögen, er empfängt das Beste vom Ertrag zum Dank, den Zehnten als Anerkennung seines Besitzrechtes. Indem er seinem Volke das Land zu Lehen gegeben hat, ist überhaupt das Verhältnis zwischen beiden erst zu stande gekommen; es wird dadurch beständig unterhalten, daß von Jahve Wetter und Fruchtbarkeit abhängt." [4])

Die großen Feste, dieses hervorragende Element des Gottesdienstes, wären also schließlich auf die Kanaaniter zurückzuführen, gerade wie der Nabiismus, welcher ein Hauptcharakterzug der Religion war. Denn „die Landwirtschaft haben die Hebräer von den Kanaanitern gelernt, in deren Land sie sich niederließen und mit denen verschmelzend sie in der Richterzeit zum ansäßigen Leben übergingen. Ehe sie die Metamorphose von Hirten zu Bauern durchgemacht hatten, konnten sie unmöglich die auf den Ackerbau bezüglichen Feste haben. Es müßte mit sonderbaren Dingen zugehen, wenn sie dieselben nicht ebenfalls von den Kanaanitern übernommen hätten. Jene verdankten dem Baal das Land und seine Früchte und bezahlten ihm dafür den Tribut, — sie dem Jahve. Der Inhalt der Handlung an sich war weder

[1]) Wellhausen, Prolegomena 5. A. S. 75 f.

[2]) Durch diese Sonderstellung des Passah, die in der 4. und 5. Aufl. stärker betont ist, als in der ersten, bekommen die obigen Sätze einen starken Riß. O.

[3]) Von diesen beiden Stufen der Gesetzgebung wird, wie die Folge zeigt, durch die kritische Schule die erstere in die frühere Schriftperiode, die letztere ungefähr um 621 v. Chr. gesetzt.

[4]) Prolegomena 5. A. S. 90.

heidnisch noch israelitisch, eines und das andere wurde sie erst durch die dativische Beziehung. — Der Übertragung der Feste von Baal auf Jahve stand somit nichts entgegen, im Gegenteil mußte sie als Bekenntnis des Glaubens gelten, daß nicht dem heidnischen, sondern dem israelitischen Gott das Land und sein Ertrag, und damit die Grundlage der Existenz des Volkes verdankt werde." [1])

Der Übergang von dieser einfacheren und mehr naturalistischen Phase des Gottesdienstes zu einer entschieden religiösen und nicht-weltlichen Ausübung desselben fand (nach der Theorie) in Verbindung mit und infolge der Bewegung für die Zentralisation des Gottesdienstes statt, welche in der Einführung des deuteronomischen Kodex und der Reformation zur Zeit Josias ihren Höhepunkt erreichte. Die Meinung ist die, daß bis zu dieser Zeit der Höhendienst Land auf und ab [2]) das Regelrechte und Normale war, und daß die Reform des Josia diese Lokalheiligtümer abschaffte, den Gottesdienst auf das eine Heiligtum in Jerusalem konzentrierte und so den Zusammenhang zwischen dem alten, fröhlichen, volkstümlichen Gottesdienst und dem täglichen Leben auseinander riß. „Das Deuteronomium beabsichtigt eine solche Wirkung nicht." [3]) Wie wir schon gesehen haben, wird behauptet, noch zur Zeit der deuteronomischen Gesetzgebung beruhen die Feste auf dem Ackerbau. Der Übergang wurde erst im Priesterkodex vollständig ausgeführt, welcher frühestens von Esra datiert.

Es liegt ein gewisser Zusammenhang, eine Abrundung in dieser Theorie, welche dieselbe sehr annehmbar erscheinen lassen, aber leider stützt sie sich auf wenig positiven Beweis, und gibt überdies keine genaue Rechenschaft über feststehende Tatsachen.

a) Zwar kann niemand etwas gegen die Aussage haben: „Der Gottesdienst war im hebräischen Altertum Natur, er war die Blüte des Lebens, und dessen Höhen und Tiefen zu verklären, war sein Sinn." [4]) Aber gerade weil es so war, so ließe

[1]) Prolegomena 5. A. S. 91 f.
[2]) Siehe oben S. 137 ff.
[3]) Prolegomena 5. A. S. 77.
[4]) Ebenda S. 77.

sich erwarten, daß der Gottesdienst über die Alltäglichkeit hinaus zu jenen „Höhen und Tiefen" sich erhoben hätte, welche in der alten Volksgeschichte erreicht worden waren. Es ist geradezu unfaßlich, daß ein Volk, das doch immer Denksäulen errichtete und Opfer darbrachte zur Erinnerung an erlebte Befreiungen oder zur Feier von Siegen, das eine so große Menge von Stätten mit Ereignissen aus seiner religiösen Geschichte verknüpfte und das von Moses Zeit an durch unvergleichliche Erfahrungen hindurchgegangen war, dennoch zu Hoseas Zeit oder später einen Gottesdienst gehabt haben soll, dessen einzige Motive „Tenne und Kelter, Korn und Most waren, und dessen Ausdruck nichts als laute Freude und rauschender Jubel." [1]) Zu Hoseas Zeit hatte Israel schon einen sehr beträchtlichen Teil seiner nationalen und politischen Existenz durchlebt, und in den Tagen Josias neigte sich dies Leben seinem Ende zu. Und doch möchte Wellhausen uns glauben machen, daß erst zu Josias Zeit sich die erste wahrnehmbare Spur einer historischen Beziehung im Gottesdienst zeigte, und daß zu Hoseas Zeit noch der Segen des Landes das ganze Ziel der Religion war.[2])

Im Gegensatz zu dieser niedrigen und engen Ansicht von den Begriffen jener Zeit können wir auf die früher betrachtete Tatsache hinweisen,[3]) daß Hosea die enge Verbindung zwischen Jahaveh und seinem Volk vom Auszug und Wüstenleben her datiert, bevor das Land „Jehovahs Wohnung" geworden war. Gerade an den Stellen, welche Wellhausen zitiert, wird ein Unterschied gemacht zwischen den Baalim (unrechtmäßigen Liebhabern) und Jahaveh (dem rechtmäßigen Gatten), wie um zu beweisen, daß *nicht* durch das *Land* Israel zuerst Jahavehs Volk wurde. Natürlich, wenn ein ackerbauendes Volk seinem Gott etwas anbieten wollte, so mußte es das anbieten, was es hatte: die Früchte des Landes. Aber wird ein Christ, der z. B. sein Geld für die Mission gibt, keinen andern Segen, den Gott ihm ver-

[1]) Prolegomena 5. A. S. 97.

[2]) Ebenda S. 95.

[3]) Siehe oben S. 78 f.

liehen hat, anerkennen, als Silber und Gold? Gewiß verbinden Hosea und alle Propheten, früh und spät, die Fruchtbarkeit des Landes und das äußere Wohlergehen mit dem Segen Jahavehs und der Treue seines Volkes, wie das viele Völker noch tun. Aber das Bemerkenswerte dabei ist, daß Hosea, indem er an das Bewußtsein seiner Zeitgenossen appelliert, sie an Gottes Taten für sie in frühester Zeit erinnert. Sogar sein Tadel richtet sich in der genannten Verbindung gegen ihre Untreue Dem gegenüber, welcher sich Israel verlobt hatte, ehe es nach Kanaan kam, und ich kann nicht glauben, daß ein Prophet mit so geförderten Ansichten wie Hosea im Gottesdienst nicht mehr sah, als eine Anerkennung von Lehenspflicht, welche dem Oberherrn des Landes, wer derselbe auch sein mochte, zu entrichten wäre. Aber nicht nur in den Tagen Hoseas, sondern zwei Jahrhunderte später, so möchte Wellhausen uns glauben machen, stand Israel in diesem Verhältnis, denn „im Deuteronomium sieht man die ersten stärkeren Spuren einer Vergeschichtlichung der Religion und des Kultus, die sich aber noch in bescheidenen Grenzen hält.“ [1]) Letzteres versucht er zu beweisen aus dem Gebet oder Gesang, welcher bei dem Darbringen der Früchte vorgetragen wurde. Deut. 26, 5—10. Er zitiert das Gebet ausführlich; [2]) aber wenn es überhaupt einen Sinn hat, so widerspricht jeder Satz desselben der darauf sich gründenden Schlußfolgerung. Die letzten Worte V. 9 f. unterstreicht Wellhausen und schließt triumphierend: „Man beachte, worauf hier die Heilstat hinausläuft, durch die Israel gegründet

[1]) Prolegomena 5. A. S. 90.

[2]) „Ein irrender Aramäer war mein Vater und ging hinab nach Ägypten und weilte dort wenige Männer stark und ward dort zu einem großen, starken und zahlreichen Volke. Die Ägypter aber mißhandelten und drückten sie und legten ihnen harten Dienst auf; da riefen wir zu Jahve, dem Gott unserer Väter, und er hörte unsere Stimme und sah unser Elend und Leid und unsere Drangsal. Und Jahve führte uns aus Ägypten mit starker Hand und ausgestrecktem Arm und großer Majestät unter Zeichen und Wundern, und brachte uns an diesen Ort und gab uns dies Land, ein Land, wo Milch und Honig fließt: nun also bringe ich das Beste der Früchte des Landes, welches du mir gegeben hast.“ (S. 90 f.)

wurde," nämlich daß Jahaveh ihm sein fruchtbares Land gegeben. Das wußten wir alle schon, wie wir auch wußten, daß die einzige Gabe, die Israel als Dank anbieten konnte, das Erzeugnis des Landes war. Aber was sagt er von all den andern Segnungen nationaler und religiöser Art, welche sich von einem Wort zum andern häufen, als wollte der Beter seine Seele und alles, was in ihm ist, anfeuern, all der dem Volk verliehenen Wohltaten zu gedenken? „Er ging hinunter .... die Ägypter behandelten sie übel .... Er hörte unsere Stimme und führte uns heraus ...." Wenn der Verfasser dieses Gebetes nicht eine klare Erkenntnis von der Einheit der Nation seit der Patriarchenzeit hatte, sowie auch von den nationalen Segnungen, welche sie von Anfang bis zu Ende empfangen hatten, dann hat die Sprache überhaupt keine Bedeutung. Mir scheint, daß dieses Körbchen voll Früchte wie Gideons Gerstenbrot die ganze Schar der Wellhausenschen gut geordneten Argumente umstößt, betreffend die von den Kanaanitern herübergenommenen Feste, den Tribut, welcher ohne Unterschied Baal oder Jahaveh als oberstem Landesherrn dargebracht wurde, — um nicht von dem „Land" zu sprechen, „dem fruchtbaren Land, das Himmel und Hölle ersetzt."

Was die Beziehungen auf Landwirtschaftliches, sogar im früheſten Kodex, dem Bundesbuch, betrifft, welche beweisen sollen, daß diese Gesetzgebung nicht existiert haben konnte, bevor Israel nach Palästina kam, so genügt zu sagen, daß man für ausgemacht hält, Mose habe keine Kenntnis vom Ackerbau besessen, er habe nicht daran gedacht, daß er sein Volk in ein Land wie Palästina führe, und so auch nicht zum voraus Anleitung für ihr tägliches Leben darin geben wollen. Dies alles ist unerwiesen.

b) Desgleichen wird der Zentralisation des Gottesdienstes ein durchaus übertriebener Einfluß zugeschrieben. Dies ist in der Tat Wellhausens Stärke, darauf gründet sich seine ganze Theorie. Aber selbst wenn wir für einen Augenblick annehmen, daß diese Zentralisation in der von ihm erklärten Weise sich vollzogen habe, so ist es einfach unrichtig, daß infolge derselben, wie er behauptet, das Element der Fröhlichkeit aus dem Gottesdienste

verschwand. Franz Delitzsch hat dargetan,[1]) daß zu der Zeit des zweiten Tempels, als der Priester-Kodex in höchster Achtung stand und als das nationale Leben kein sonderlich glückliches war, selbst die feierlichsten Feste in Israel Gelegenheit zu Freude und Lustbarkeit boten, einige von ihnen in ganz besonderer Weise. Es ist oberflächlich und unnatürlich, in dieser Verbindung zu sprechen von dem „Gegensatz von geistlichem Ernst und weltlicher Fröhlichkeit." Denn, wie Delitzsch sagt: „ein Volk ist und bleibt eine natürliche und nicht eine geistliche Größe, und darum feiert es auch religiöse Feste mit natürlicher Ausgelassenheit, lauter Freude und rauschendem Jubel. Es liegt in der Natur eines Volkes als solchen."[2]) Wir haben nur an den ansteckenden Einfluß einer großen Menge bei irgend einer öffentlichen Feierlichkeit zu denken, an die gründliche und herzliche Art, wie alle Orientalen jede öffentliche Lustbarkeit aufnehmen, und endlich an die Aufforderung zum Genießen, welche in dem günstigen Klima liegt, um zu sehen, daß Wellhausens These der menschlichen Erfahrung durchaus zuwider läuft. Und diesem weisen Gerede von dem einzelnen, der sich in dem großen Haufen verliert und von „dem niederdrückenden Einfluß der religiösen Übungen" möchte ich einfach jene Psalmen entgegenstellen, welche von den festlichen Haufen sprechen und welche des Psalmisten Freude und Wonne an den öffentlichen religiösen Feierlichkeiten ausdrücken. Mögen diese Psalmen aus früher oder später Zeit stammen, so widersprechen sie gleicherweise der Theorie; denn sie tragen eine Freude zur Schau, nicht nur an der Natur, sondern an dem Gott der Natur, und vor allem an dem Dienst eines Gottes, welcher in der Geschichte des Volkes große Dinge an ihm getan hatte, des sind sie fröhlich.

c) Nochmals: Wellhausen kann nicht beweisen, daß bloße Naturfeste zu der von ihm bezeichneten Zeit in die religiösen Festfeiern des deuteronomischen oder des Priester-Kodex übergingen.

[1]) Tanz und Pentateuchkritik in Wechselbeziehung, in dem Sammelbändchen „Iris" 1888, S. 143 ff.

[2]) „Iris" S. 150.

Daß der Cyclus der drei großen Feste: Passah, Pfingsten und Laubhütten auf Wendepunkten des natürlichen Jahres ruht und daß die Feier derselben eine bestimmte Beziehung zu den landwirtschaftlichen Zeiten hatte, ist etwas ganz anderes, als zu sagen, daß sie aus landwirtschaftlichen Festlichkeiten erwuchsen und während Jahrhunderten bloß solche blieben. Man könnte ebenso gut behaupten, daß alle Festzeiten des „christlichen Jahres" ausschließlich zu den Jahreszeiten eine Beziehung haben. Was Wellhausen davon sagt, daß das Land eine Grundlage der Religion sei, enthält insofern Wahrheit, als die Lehrer der Religion allezeit und mit Recht dem Volk die materiellen Segnungen, welche ihm Gott verlieh, einzuprägen suchten. Aber er hat die Aufgabe, zu erklären, wie die historischen Beziehungen früher oder später in diese Feste hineinkamen. Er beschreibt als ein Beispiel von dem, was er „die Art des älteren Kultus, wie wir ihn z. B. aus Hosea Kap. 2 u. 9 kennen,"[1]) zu nennen beliebt, die Festlichkeiten der Weinlese, wie sie die kanaanitische Bevölkerung von Sichem feierte, (freilich keine sehr hohe Autorität für solche Dinge); dann spricht er von den jährlichen Festen in den Weingärten von Silo, die im Buch der Richter erwähnt sind[2]) (Richt. 9, 27; 21, 19 f.) und nun sieht er sich nach Beweisen um, daß diese oder ähnliche die drei jährlichen Feste seien, welche im Bundesbuch oder der Jehovistischen Gesetzgebung vorgeschrieben sind. Und was findet er? „Amos und Hosea, wie sie einen glänzenden Kultus und große Opferstätten voraussetzen, kennen ohne Zweifel auch mehrere Feste; aber sie haben keinen Anlaß, irgend eines bei Namen zu nennen."[3]) Dies ist außerordentliche Bescheidenheit bei einem, der beständig erklärt, daß, wenn ein Prophet eine Sache nicht erwähnt, er gar nichts davon wisse, weil sie nicht existiere. — Aber halt! „Bestimmtere Angaben finden sich bei Jesaja. Die Drohung, daß man binnen Jahresfrist die Assyrer im Lande haben werde, drückt er 29, 1 so aus: „Fügt Jahr zu Jahr, laßt die

[1]) Prolegomena 5. A. S. 106.
[2]) Ebenda S. 92.
[3]) Ebenda S. 93.

Feste kreisen; dann bedränge ich Jerusalem," und am Ende derselben Rede läßt er sich 32, 9 ff. so vernehmen: „ihr leichtsinnigen Weiber, auf, hört meine Stimme; ihr sorglosen Mädchen, merkt auf meine Worte: In Jahr und Tag werdet ihr Sorglosen zittern; denn ein Ende hat es da mit der Lese, und das Herbsten fällt aus" u. s. w. Wenn die beiden Stellen zusammengehalten werden, so geht daraus hervor, daß Jesaja, der allgemeinen Sitte der Propheten, bei großen Volksversammlungen zu reden, folgend, hier zur Zeit des Herbstfestes redet, an dem sich auch die Weiber lebhaft beteiligten. Dieses Jahresfest aber fällt bei ihnen an den Jahreswechsel, und schließt einen hier zuerst erwähnten Cyklus von Festen ab."[1])

Hiezu ist nur folgendes zu sagen: Die Bemerkung Jesajas über kreisende Feste kann sich ebenso passend auf Feste beziehen, welche eine religiöse und geschichtliche Bedeutung haben, wie auf rein landwirtschaftliche, und seine Hinweisungen am Schluß seiner Rede, — wenn sie nicht ganz allgemeiner Art sind, — können ganz so gut auf die vom Gesetz vorgeschriebenen Feste gehen. Wenn es den modernen Kritikern genügt, den Beweis für einen festen Cyklus landwirtschaftlicher Feste auf diese prekären Anzeichen zu gründen, so sollten wir weniger hören von dem argumentum e silentio, welches die Nichtexistenz der mosaischen Feste beweisen soll; aber davon später. — Schwierig ist es für Wellhausen, die geschichtliche Beziehung zu erklären, welche zweifellos in den Codices, selbst den frühesten, an die Feste geknüpft wird.

„Je mehr Gewicht auf die Gemeinsamkeit und Gleichförmigkeit der Feier gelegt wird, desto mehr löst sie sich von ihrer Wurzel. Daß sie dann gern einen historischen Inhalt annimmt, wird zum Teil auch daher kommen, daß die Geschichte nicht, wie die Ernte, ein Erlebnis der einzelnen Haushaltungen ist, sondern vielmehr ein Erlebnis des Volkes im ganzen. Man sieht freilich, daß die Feste an sich die Neigung haben, sich von ihren ursprünglichen Trieben zu entfernen. Aber nirgends haben

[1]) Prolegomena 5. A. S. 93 f.

sie sich so weit davon entfernt, wie im Priesterkodex." [1]) Denn sind dieselben ihres ursprünglichen Inhalts verlustig gegangen, so steht nichts im Wege, die leeren Schläuche nach dem Geschmack des Zeitalters neu anzufüllen." [2]) „Der ganze Priesterkodex läßt sich als Wüstengesetzgebung charakterisieren, insofern er von den natürlichen Bedingungen und Motiven des wirklichen Volkslebens im Lande Kanaan abstrahiert und auf der tabula rasa der Wüste, der Negation der Natur, aus kahlen Statuten des absoluten Willens die Hierokratie aufbaut." [3])

Ein großer Teil dieser Art und Weise, den Priesterkodex darzustellen, kommt daher, daß man den Charakter dieses Kodex nicht berücksichtigt oder ihn falsch darstellt; derselbe ist kurz, knapp, technisch gehalten, ein Handbuch der Zeremonien für den Priester mehr, als ein Buch ermahnenden und unterweisenden Inhalts für das Volk, wie das Deuteronomium. Im übrigen unterläßt es Wellhausen gänzlich, für diese späte Abwendung von der landwirtschaftlichen zur nationalen Festfeier irgend eine Gelegenheit aufzuweisen. Diese Zeremonien, so müssen wir annehmen, wurden Jahr für Jahr fortgesetzt mit ihrer Begleitung von dargebotenen Früchten u. s. f. Das heißt, sie wurden nie „von den Wurzeln getrennt, aus denen sie entsprangen." Die bloße Tatsache der Zentralisation konnte die Pracht der Zeremonien erhöhen, wie dies immer der Fall ist; aber man möchte meinen, dies würde sie davor bewahrt haben, „mehr und mehr abstrakt zu werden." Das Volk war nach Josias Zeit ebenso gut ein Landbau treibendes Volk als zuvor, wahrscheinlich war es viel weniger ein Handelsvolk, als in einer früheren Periode der Monarchie. Wenn die großen Ereignisse des Auszuges, der Eroberung Kanaans, und überhaupt die Erfahrungen, welche es zu einer Nation gemacht hatten, keinen Eindruck auf das nationale Bewußtsein machten, als dasselbe frisch und empfänglich war, sollen wir denn annehmen, daß zum erstenmal, als fremde Nationen im Begriff waren, sie wegzufegen, sie anfingen, in ihrem Gottesdienst und ihrem

[1]) Prolegomena 5. A. S. 101.

[2]) Ebenda S. 100. [3]) Ebenda S. 102.

Zeremoniell eine Bedeutung zu finden, welche ihnen Jahrhunderte lang verborgen geblieben war? Wenn zu einer Zeit, da Hosea und Amos das Volk an seine Jugendtage erinnerten, und so an die stärksten und einflußreichsten Beweggründe appellierten, wenn zu einer solchen Zeit viele Feste und gottesdienstliche Gebräuche stattfanden, — sollen wir annehmen, daß in all diesen nicht ein einzigesmal ein Andenken an die Gründung der Nation und an den Höhepunkt des nationalen Erfolges gelegen hätte? Ohne Zweifel waren die Feste zur Zeit des Hosea und Amos mit abergläubischen Gebräuchen belastet. Aber das ist nicht der springende Punkt. Weil in Jerusalem die modernen Griechen das Osterfest mit Tumult begehen, sollen wir daraus schließen, daß Ostern nicht dem Andenken an die Auferstehung gelte? Welches Land hätte nicht zu irgend einer Zeit so seine heiligsten Erinnerungen unter fleischliche und sinnliche Formen vergraben? Das alles zeigt nicht genügend, daß nicht eine bessere Bedeutung der Einrichtung zu Grunde lag, und noch weniger, daß die bessere Bedeutung lediglich hinterher in eine leere Form eingetragen wurde, weil dieselbe eben leer war. Formen sind, genau genommen, nie leer, sie sind voll von etwas. Das Verdorbene muß ausgerottet werden, bevor das Reine eingegossen werden kann, und wir können in Israels Geschichte keine Zeit finden, da tabula rasa gewesen und die Geschichte aus Nichts gemacht worden wäre. Wie wir sehen werden, muß sogar die kritische Schule zugeben, daß der Priesterkodex eine Zusammenfassung der vor dem Exil herrschenden Praxis war, und ohne so weit zu gehen, sehen wir schon in dem deuteronomischen Kodex genug, um uns zu überzeugen, daß die historische Beziehung voll und klar war, als dieser Kodex verfaßt wurde. Ja, selbst in dem jehovistischen Bundesbuch bezieht sich das Passah deutlich auf den Auszug aus Ägypten.

Man kann in der Tat auf Wellhausens Schwierigkeiten in Betreff des Passah verweisen als ein Zeichen der Schwäche seiner Theorie. Folgendes ist sein Bericht von der Sache:[1]) Da

[1]) Vgl. Prolegomena 5. A. S. 91.

die Israeliten ein Hirtenvolk waren, ehe sie Ackerbauer wurden, müsse ihren ältesten Festen das Hirtenleben zu Grunde gelegen haben. Das Passah kann als ein Überrest davon betrachtet werden und ist der Natur der Sache nach das älteste aller Feste, seine ursprüngliche Form war das Darbringen der Erstlinge, und so wird seine Feier mit vollem Recht dem Auszug aus Ägypten als Veranlassung untergelegt. „Laß mein Volk gehen, daß es mir ein Fest in der Wüste halte, mit Opfern, Vieh und Schafen," — dies war von Anfang das an Pharao gerichtete Verlangen. Und da Pharao sich weigert, den Hebräern zu erlauben, ihrem Gott die ihm gebührenden Erstlinge des Viehes darzubringen, bemächtigt sich Jahve der Erstgeburt der Menschen. „Aber merkwürdig ist, wie wenig dies Fest später hervortritt. Dem Bundesbuch kann es überhaupt nicht bekannt gewesen sein, denn da wird geboten, die Erstgeburt sieben Tage bei der Mutter zu lassen und am achten Tage zu opfern." (Exod. 22, 29 u. 30).[1])

Das Fest trägt zwei Namen: Mazzoth (ungesäuerte Brote) und Pesach (Passah). Der letztere, der erst im Deuteronomium vorkomme, bezeichne den ursprünglichen Charakter des Festes, als Opfer der Erstgeburt, aber der andere Name werfe ein Licht darauf, wie dieses Fest in den Cyklus der Acker-Feste kam. Mazzoth oder ungesäuertes Brot bezeichne die in der Eile gebackenen Kuchen aus dem ersten Korn, welche man zu der Zeit aß, wo die Sichel zuerst an die Kornernte gelegt und eine Garbe dem Herrn dargebracht wurde. Dies geschah zu der Zeit des Jahres, in welche die Überlieferung den Auszug setzt, im Frühling; — und in der Erzählung des Auszugs (Exod. 12, 34) wird erwähnt, daß die Israeliten in ihrer Eile, Ägypten zu verlassen, „ihren Teig nahmen, bevor er gesäuert war," — diese beiden Umstände halfen einander, um zu der Auffassung

[1]) Vgl. Prolegomena 5. A. S. 91. — Die Stelle des Bundesbuchs beweist vielmehr gegen Wellhausen, daß die Passahlämmer keine Erstlinge waren. Davon weiß auch kein anderes Gesetz etwas. Vgl. W. Riedel, Alttestamentliche Untersuchungen I (1902) S. 67. O.

eines Gedächtnisfestes überzugehen. Wellhausen meint: „Durch das Vorwiegen der Landwirtschaft und der darauf gegründeten Feste scheint das Pascha in manchen Gegenden außer Brauch gekommen zu sein und nur da sich behauptet zu haben, wo das Hirtenleben und die Wüste noch ihre Bedeutung behielten.“[1] „Die geschichtliche Motivierung des Pascha ist erst vom Deuteronomium vollzogen, wenn auch vielleicht schon vorher eine gewisse Neigung dazu sich konstatieren läßt, ebenso wie bei den Massoth (Exod. 12, 34). Sie ist augenscheinlich veranlaßt durch das schon von der älteren Überlieferung angenommene Zusammenfallen des Frühlingsfestes und des Auszugs aus Ägypten, wobei sich das Verhältnis von Ursache und Wirkung im Laufe der Zeit umkehrte.“[2]

Ein sehr erfinderisches Flickwerk! Aber die Tatsachen sind diese: Das Buch des Bundes (Exod. 23, 15 u. 16) und das sogenannte Zweitafelgesetz (Exod. 34, 18 f.), welche die Kritiker als wenigstens zwei Jahrhunderte älter ansehen als die deuteronomische Gesetzgebung, nennen das Fest Mazzoth oder ungesäuertes Brot, und begründen es beide damit, daß im Monat Abib das Volk aus Ägypten zog! Wie kann das historische Motiv erst im Deuteronomium eingetragen sein? Wellhausen meint:[3] „Der Natur der Dinge entspricht es einzig, die Sitte des israelitischen Erstlingsopfers als Mutter der Erzählung von der Tötung der ägyptischen Erstgeburt anzusehen; ohne Voraussetzung der Sitte würde die Erzählung unerklärlich, und die sonderbare Auswahl, welche die Pest unter den Menschen trifft, völlig unmotiviert sein.“ — Wenn aber die Kritiker historische Fragen nach der „Natur der Dinge,“ wie sie dieselbe beurteilen, bestimmen, und sich die Freiheit nehmen, Wirkung für Ursache zu setzen, wie es ihnen beliebt, so bekommen wir zwar überraschende „wissenschaftliche Resultate,“ aber wir machen keinen soliden Fortschritt. Was eine Erklärung verlangt, ist die Tatsache,

[1] Prolegomena 5. A. S. 91.
[2] Ebenda S. 87.
[3] Ebenda S. 87.

daß Mazzoth als ein Gedächtnisfeſt des Auszuges in der früheſten Geſetzgebung erwähnt wird, ohne daß dabei auf die Gabe der Erſtlinge Bezug genommen wäre, und daß erſt zwei Jahrhunderte ſpäter der Name, der auf den eigentlichen Charakter des Feſtes hinweiſen ſoll, zum erſtenmal angewendet wurde, während doch die Beſchreibung des Feſtes mit der älteren übereinſtimmt und nur ausführlicher iſt. Wie jeder billig Denkende ſehen kann, bricht dieſer mühſame Verſuch, die hiſtoriſche Beziehung zu einem ſpäten Datum einzuſchieben, gerade deshalb zuſammen, weil die hiſtoriſche Beziehung von Anfang an vorhanden war. Der dieſem ganzen Argument zu grunde liegende Trugſchluß iſt die Annahme, „daß in dem Land und durch das Land Israel zuerſt das Volk Jahavehs wurde.“ Für dieſe Behauptung ergibt ſich keine Spur von Evidenz, während das übereinſtimmende Zeugnis des ganzen israelitiſchen Altertums das iſt, daß, weil er ſein Volk erwählt, und nachdem er dieſe ſeine Wahl kund getan hatte, er es in ein gutes Land brachte. Und der Endſchluß der ganzen Sache iſt der: Gleichwie es ein förmliches Geſetzesſyſtem zu viel früherer Zeit gab, als die kritiſche Theorie vorausſetzt, ſo gab es auch im Gottesdienſt und Zeremoniell eine frühere Beziehung auf die Ereigniſſe der religiöſen Geſchichte der Nation, welche dieſelbe als Jahavehs Volk vor allen andern auszeichnete.

XV.

Die drei Geſetzesſammlungen.

Die geſetzgebenden Teile der Bücher des Pentateuchs bieten nach ihrer Form und Reihenfolge ſowohl als nach ihrem Inhalt manche Schwierigkeiten. Die Geſetze finden ſich nicht ſyſtematiſch zuſammengeordnet, ſondern über verſchiedene Bücher zerſtreut. Nicht nur trifft man in einer Sammlung etwa ſolches wieder-

holt, was in einer andern steht, sondern dieselben Gesetze erscheinen mit wenig oder keiner Veränderung zweimal in derselben Sammlung.[1]) Ferner finden sich Verschiedenheiten in der Regulierung desselben Gegenstandes an verschiedenen Stellen; auch sind Gesetze, die augenscheinlich ganz verschiedene Gegenstände betreffen, seltsam nebeneinander gestellt; endlich gibt es Gesetze, die scheinbar sehr verschiedene Lebensverhältnisse und gesellschaftliche Zustände im Auge haben. Von einem Schriftsteller, der zugleich der Autor der ganzen Gesetzgebung wäre, erwartete man ein systematisches Verfahren;[2]) ob er nun einer frühen Zeit angehörte oder einer späteren und auf die Vergangenheit zurückblickte, wir hätten eine bessere Anordnung der Einzelheiten, ein vollendeteres Ganzes erwartet. Für die sogenannte traditionelle Theorie, wonach Mose nicht nur das Gesetz erteilte, sondern in der Hauptsache die Bücher schrieb, in denen es enthalten ist, sind die literarischen Schwierigkeiten in der Tat sehr groß, und die Versuche, die gemacht wurden, um dieselben zu entfernen, sind sehr oft künstlich und gewagt. Auf der andern Seite wird die moderne kritische Theorie, die von einem guten Beweggrund ausgeht, in eine, wie mir scheint, fehlerhafte Methode verwickelt und endet damit, daß sie größere Schwierigkeiten schafft, als die, welche sie zu beseitigen strebt. Die Fürsprecher der traditionellen Theorie erschweren sich ihre Stellung unnötig, indem sie annehmen, daß die Bücher des Pentateuchs von Mose geschrieben seien; denn die Bücher selbst sagen dies nicht aus und auch die ältere jüdische Tradition, daß Esra das Gesetz „wiederherstellte“[3]) deutet auf eine spätere Redaktion als die wahrscheinliche Lösung vieler Schwierigkeiten. Alles Lob verdienen die, welche auf dem Boden der Pentateuchkritik gearbeitet haben, für ihre exakte Prüfung der Einzelheiten bei ihrem Bestreben, die Quellen zu sichten und zu scheiden. Als literarischer

[1]) Vgl. Num. 15, 1—16 mit Levit. 1—7; Num. 5, 5—10 mit Lev. 5, 5 ff.; 6, 5 ff.; Num. 15, 22—28 mit Levit. 4, 13 ff.

[2]) Vgl. z. B. das Gesetz Hammurabis.

[3]) Siehe oben Seite 30.

Versuch kann die Arbeit im ganzen erfolgreich genannt werden, obschon kaum behauptet werden darf, daß das letzte Wort über diesen Gegenstand schon gesprochen sei. Andererseits scheint es mir, daß die Schwierigkeiten der kritischen Theorie bei jedem Schritt zunehmen, wenn man versucht, den Ursprung der Gesetzbücher und ihre Beziehungen zu einander und zu der Geschichte zu bestimmen. Die drei leitenden Sätze der modernen kritischen Theorie sind: I. daß es drei verschiedene Gesetzsammlungen gibt, II. daß diese drei verschiedenen, weit auseinanderliegenden Perioden angehören, III. daß die Gesetze in wichtigen Punkten von einander abweichen. Wir werden in der Folge sehen, wie diese Thesen bewiesen, und was für Schlüsse daraus gezogen werden.

I. Durch einen Prozeß kritischer Analyse, welchen wir hier nicht weitläufig wiedergeben können, wird die im Pentateuch enthaltene Gesetzgebung in verschiedene Sammlungen eingeteilt, welche sich durch gewisse literarische und materielle Eigenschaften von einander unterscheiden. 1) Die im Deuteronomium enthaltene Gesetzsammlung steht selbständig da und zeichnet sich durch einen gewissen ermahnenden Ton aus, sowie durch das Fehlen eingehender Ritual-Vorschriften, die sich besonders im Levitikus vorfinden. 2) Dann wird das Bundesbuch ausgeschieden, das zu dem jehovistischen, geschichtlichen Teil des Pentateuchs gehört und Exodus 20—23 umfaßt; damit ist Kapitel 34 desselben Buches, das zuweilen das „zwei Tafel-Gesetz" genannt wird, nahe verwandt und wird gewöhnlich dazu gerechnet. 3) Endlich finden wir in den überbleibenden Teilen des Exodus, im ganzen Levitikus und in einigen Kapiteln von Numeri eine Anzahl moralischer, bürgerlicher und zeremonieller Gesetze, welche dem levitischen oder Priesterkodex zugeteilt werden; diese Sammlung wird so genannt nach dem darin vorherrschenden ritualen Element. Von einem Teil dieser Sammlung, Levitikus 17—26, wird zuweilen als von einer selbständigen Sammlung gesprochen, unter dem Namen „Heiligkeitsgesetz" und diesem eine eigene Geschichte zugedacht. Überdies gibt es eine Sammlung von meistens ritualen Verordnungen, die im Ezechiel gefunden werden (von Kap. 40 an),

der man gewöhnlich bei der geschichtlichen Kritik der Gesetzsammlungen ebenfalls Rechnung trägt. So weit es sich indessen um die Gesetzgebung des Pentateuchs handelt, haben wir mit drei Sammlungen zu tun — dem jehovistischen Bundesbuch, dem deuteronomischen Kodex und dem Priesterkodex; und es wird behauptet, daß man sie geschichtlich nach der Reihenfolge zu ordnen habe, in welcher sie soeben aufgezählt wurden.

Bis dahin findet sich nichts in der modernen Theorie, was mit der biblischen Erzählung wesentlich unverträglich wäre, außer der Reihenfolge der Gesetzsammlungen. Die biblische Ordnung ist: Bundesbuch, levitischer Kodex, deuteronomischer Kodex; aber obwohl nicht zu gleicher Zeit geschrieben, wären sie doch alle zu Moses Lebzeiten entstanden. Es ist an sich nichts Ungereimtes in der Annahme, daß Gesetze oder Gesetzessammlungen zu verschiedenen Zeiten bekannt gemacht wurden und verschiedene, für spezielle Zwecke und besondere Gelegenheiten erteilte Partien von Gesetzen mochten ihre eigenen literarischen Bahnen getrennt durchlaufen. Es ist auch nicht schwer zu begreifen, wie solche getrennte Sammlungen in einander übergreifen und mit der Zeit gewisse unvereinbare Züge bekommen konnten. Die Gesetzbücher selbst geben uns zu verstehen, daß bei veränderter Lage des Volkes das Gesetz verschiedene Anwendung finden sollte und sogar, daß ein bestimmtes Gesetz zu Gunsten veränderter Umstände aufgehoben oder modifiziert werden könne. Sogar nach der biblischen Theorie ist also denkbar, daß ein Gesetz möglicherweise Abänderungen erfahren hat, sogar nachdem es kodifiziert war. Wir finden z. B. innerhalb eines Buches eine Modifikation in Bezug auf das Lebensalter, in welchem die Leviten das Heiligtum zu bedienen hatten.[1]) Musik von kunstvoller Art wurde in den Tempelgottesdienst eingeführt, obschon sie im levitischen Kodex nicht vorgeschrieben ist, wie wir es erwarten würden. Ebenso wird das Erbgesetz, welches Num. 27 enthalten ist, innerhalb des levitischen Kodex selbst Num. 36 modifiziert, und es ist augenscheinlich, daß in den

[1]) Num. 4, 3; 8, 24; vgl. auch 1 Chron. 24, 3. 26; 2 Chron. 31, 17.

Zeiten des Neuen Testaments und in den jüdischen Gebräuchen Modifikationen vorliegen bei der Art das Passah zu feiern, besonders den Gebrauch des Weines und gewisser Hymnen betreffend, wodurch die im Gesetz vorgeschriebenen Zeremonien ganz bedeutend abgeändert wurden. Ja, Esra, dem nach der modernen Theorie die Einführung des Priesterkodex zugeschrieben wird, trifft eine Abänderung im Betrag der Steuer, welche für die Ausgaben des Tempels gezahlt werden mußte,[1]) indem er dafür den Drittel eines Sekels bestimmt, während der Kodex, von dem man sagt, daß er ihn entworfen habe, einen halben Sekel als Steuer vorschreibt.[2])

Es scheint daher vernünftig anzunehmen, daß, gerade wie das Passah eine altisraelitische Einrichtung ist, obschon sich auch Gebräuche verhältnismäßig später Zeit darum geschart haben, desgleichen viele der im Pentateuch enthaltenen Gesetze, ehe sie die Form, in der sie nun dastehen, erlangten, durch wechselnde Umstände des nationalen Lebens modifiziert wurden, und dennoch ihrem Ursprung und Charakter nach mosaisch sind. Sogar wenn wir annehmen wollten, daß alle Gesetze des Pentateuchs ursprünglich von Mose geschrieben waren, so wäre die Wahrscheinlichkeit — ja die Gewißheit — vorhanden, daß sie von Zeit zu Zeit im ganzen oder teilweise abgeschrieben wurden. Und da wenigstens in gewissen Dingen die Praxis sich änderte und man nicht anstand, gewisse Änderungen in den Gebräuchen einzuführen, so konnte der Abschreiber in einer späteren Zeit, wenn er eine Gesetzessammlung zu praktischem Gebrauch niederschrieb, so zu sagen die Einzelheiten maßgebender Verordnungen in die Sprache seiner Zeit übertragen und die Sache in der Weise beschreiben, wie er sie kannte. Wenn solch ein doppelter Prozeß vor sich ging, so kann man sich über die seltsame Mischung von Altem und Neuem, die wir in diesen Gesetzen finden, nicht wundern, deren manche auf das Wüstenleben und auf primitivere gesellschaftliche Ver-

[1]) Nehemia 10, 32 ff.
[2]) Exod. 30, 13.

hältnisse sich beziehen und nur da ausführbar waren, und andere eine Zeit erkennen lassen, wo das nationale Leben sich mehr ausgebildet hatte. Kurz, wir hätten vor uns eine Art Geschichte der Gebräuche, welche nacheinander so beobachtet wurden. In den Zeugnissen, welche die biblischen Schriftsteller selbst über diesen Punkt geben, findet sich nichts, was das Herausgeben der Gesetze zu verschiedenen Zeiten ausschlösse, wobei jedoch das System als Ganzes und sogar die drei verschiedenen Gesetzsammlungen eine positive Basis in der mosaischen Gesetzgebung haben müßten.

II. Dies befriedigt jedoch die modernen Kritiker nicht. Sie glauben durch Vergleichung der Gesetzsammlungen und durch Hinweisung auf die Geschichte beweisen zu können, daß die Sammlungen weit auseinander liegenden Perioden angehören. Ihre Beweisführung ist folgende: Wenn wir in Erzählungen über nachmosaische Zeit einen Stand der Dinge finden, der den Forderungen einer dieser Gesetzsammlungen entspricht, so ergibt sich daraus, daß der bewußte Kodex bekannt und rechtsgültig war; wenn im Gegenteil der Stand der Dinge zeigt, daß die Anforderungen einer solchen Gesetzsammlung nicht in Kraft getreten waren, und nicht nur vom Volk, sondern auch von seinen religiösen Führern ignoriert wurden, so geht daraus hervor, daß ein solcher Kodex, der nicht offizielle Anerkennung hatte, tatsächlich nicht existierte. Diesem Grundsatz entsprechend wird angenommen, daß der deuteronomische Kodex nicht bekannt war und daher nicht existierte bis zu der Zeit Josias, weil bis zu jener Zeit nicht nur die Nation im großen, sondern sogar die religiösen Leiter derselben offen und ohne Scheu den Höhendienst Jahavehs ausübten, in direktem Widerspruch zu dem im Deuteronomium wiederholten Gebot, daß nur an einem Zentralheiligtum der Vollzug der ordnungsmäßigen Kultushandlungen zulässig sei. In derselben Weise wird bewiesen, daß der Unterschied zwischen Priestern und Leviten, der im levitischen Kodex so deutlich bezeichnet wird, tatsächlich erst nach der deuteronomischen Gesetzsammlung ins Leben trat, daß viele im levitischen Kodex enthaltenen Gesetze nicht bekannt waren, und vor der Zeit Esras nicht existierten,

und daß der levitische Kodex als Ganzes der Zeit Esras angehöre, oder sogar einem späteren Datum. Die Ordnung der Gesetzsammlungen ist daher nach dieser Ansicht: Bundesbuch, deuteronomischer, levitischer Kodex, welche durch weite Zeiträume getrennt seien; denn während das Bundesbuch der frühesten Zeit literarischer Schöpfungen angehöre, — dem Jahrhundert 850 bis 750 v. Chr. — komme das nächste in der Reihenfolge, das Deuteronomium, wenigstens zwei Jahrhunderte später — nämlich 621 v. Chr. und der levitische Kodex, wenn man ihn in die früheste Zeit Esras verlegt, fiele ungefähr in das Jahr 444 v. Chr. — also wieder zwei Jahrhunderte später.

Es ist kaum nötig zu sagen, daß es kein direktes, historisches Zeugnis über die Einführung der verschiedenen Gesetzsammlungen zu den bezeichneten Zeitpunkten gibt. Durch eine Reihe von Folgerungen aus der Geschichte und durch Vergleichung der Gesetzsammlungen unter einander wird jedesmal der Schluß erreicht, daß unter gewissen bestimmten historischen Verhältnissen der einzelne Kodex eingeführt wurde, und nachgewiesen, welche Einflüsse zu seiner Annahme zusammenwirkten.

Die Kritiker beginnen ihre Untersuchung vorzugsweise mit dem Deuteronomium; wir ziehen aus bald ersichtlichen Gründen vor, die Gesetzsammlungen in der angegebenen Ordnung ihrer Bekanntmachung vorzunehmen. Nun ist es nicht wenig merkwürdig, daß moderne Kritiker, während sie uns ganz im einzelnen die historischen Umstände erzählen, unter welchen das Deuteronomium und der Priesterkodex entstanden, nur wenig über die älteste aller Gesetzsammlungen, die jehovistische, zu sagen wissen. Ist es doch gerade diejenige, von welcher wir denken sollten, daß sie einen maßgebenden Einfluß auf die spätere Gesetzgebung und Kodifikation gehabt hätte. Man wird sich erinnern,[1]) daß Wellhausen diese Gesetzsammlung mit der frühesten Historiographie gleichzeitig erklärte und zwar als etwas älter als die „Legenden" der Patriarchen. Er sagt,[2]) daß beides, das jehovistische Gesetz

[1]) Siehe die Stelle oben S. 41.

[2]) Prolegomena. 5. A. S. 32.

und die jehovistische Erzählung „augenscheinlich der vorprophetischen Zeit angehören; denn es ist undenkbar, daß Amos und Hosea oder ein ähnlich gesonnener Mann mit so teilnehmender Liebe und gläubiger Ehrfurcht sich in Geschichten versenken konnte, die nur dazu dienten, dem bestehenden Gottesdienst auf den Höhen Isaaks noch größeres Ansehen zu verleihen." Also wurden vor dem Auftreten der ersten Schriftpropheten, vielleicht noch vor der Aufzeichnung der Patriarchengeschichten „Sammlungen von Rechtsgrundsätzen und Weistümern aufgeschrieben, wovon wir Exod. 21 und 22 ein Beispiel besitzen." [1]) An einer anderen Stelle hören wir vom jehovistischen Geschichtsbuch, für welches die Patriarchengeschichte am meisten charakteristisch sei: „Legislative Elemente finden wir nur an einer Stelle aufgenommen, wo sie in den geschichtlichen Zusammenhang hineingehören, nämlich bei der Gesetzgebung auf dem Sinai" (Exod. 20—23. 34).[2]) Und gleich nachher heißt es: „Der Jehovist will gar kein mosaisches Gesetz, sondern ein einfaches Geschichtsbuch sein." [3])

Dies ist irreleitend. Das Bundesbuch trägt jedenfalls auf seiner Stirne ein Zeugnis mosaischer Autorität und autoritativer Sanktion und hat eine streng religiöse Basis. Der Jehovist will eine wahre Geschichte geben und führt diese Gesetzsammlung unter bestimmten, geschichtlichen Verhältnissen als von Mose erteilt ein. Tun die Schriftsteller der andern Gesetzbücher irgend etwas mehr? Und wenn Wellhausen[4]) von der Blütezeit des Volkes behauptet: „Der Kultus gehörte zum kanaanitischen Erbe Israels; Baalsdienst und Jahvedienst zu unterscheiden war nicht leicht," — so wird doch im Bundesbuch eine scharfe Linie gezogen zwischen mosaischen Anforderungen und den heidnischen Gottesdiensten (Exod. 22, 20; 23, 23 ff.). Wenn wir annehmen, daß diese Sammlung bloß die Feststellung der Praxis oder die Kristallisation von gangbaren Gebräuchen sei — sie ist aber sicherlich mehr

[1]) Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte. 5. A. S. 85.
[2]) Prolegomena 5. A. S. 7.
[3]) Ebenda S. 9.
[4]) Israelit. und jüd. Geschichte (1894). S. 67.

als das — so war jedenfalls die Praxis oder der Gebrauch für jene Zeit von so hohem Altertum und mit solcher Autorität bekleidet, daß die Gesetzsammlung für mosaisch ausgegeben werden konnte; und wir fragen die Kritiker umsonst nach einer Erklärung dieser Anschauung.

Aber was wir ganz besonders zu wissen wünschen, ist die Veranlassung, welche zu dieser bestimmten Zeit eine Kodifikation der Gesetze von diesem freilich geringen Umfang verlangte, während es doch noch mindestens zwei Jahrhunderte lang niemandem in den Sinn gekommen sein soll, ein autoritatives Gesetzbuch herzustellen? Denn in folgender Weise wird von dem Deuteronomium gesprochen:[1] „Der Gedanke, eine bestimmt formulierte schriftliche Thora zum Reichsgesetz zu machen, ist das Wichtige, es war ein erster Versuch und es gelang zunächst über alles Erwarten." Das Bundesbuch zeigt jedoch, daß ein solcher Gedanke viel älter ist, obschon diese Tatsache einfach übergangen wird.

Ferner, wenn diese Sammlung die Festsetzung der rechtmäßigen Gebräuche jener verhältnismäßig späten Zeit enthielt, kann sie dieselben unmöglich *alle* enthalten haben. Zu der betreffenden Zeit hatte das nationale Leben eine bestimmte Gestalt angenommen, der Tempel Salomos existierte seit langem, Priester sowohl als Propheten waren eine zahlreiche und einflußreiche Klasse. Das bloße Auftauchen dieses Gesetzbuches in der sogenannten frühesten Periode literarischer Produkte setzt, wie wir es auseinander gesetzt haben,[2] eine vorhergehende Erziehung und eine literarische Tätigkeit in den Priesterkreisen voraus. Tausend Fälle der Kasuistik, Jurisprudenz und Zeremonie waren vorgekommen und auf irgend eine Art erledigt worden vor der Zeit, in welche man die Existenz dieser Sammlung verlegt. Endlich (sagt man uns) sei es jemandem oder mehreren eingefallen, diese Gesetzsammlung zu entwerfen, die trotz ihrer Kürze die ganze formelle Schärfe derartiger Schriftstücke an sich trägt. Da ist doch sehr

[1] Wellhausen, Prolegomena 5. A. S. 410.

[2] Siehe oben S. 74.

auffällig, daß in der allerfrühesten Literaturperiode ein solcher Anfang gemacht wurde, und dann die Sache während wenigstens zweier Jahrhunderte ruhte und zwar während einer Periode, in welcher literarische Tätigkeit anderer Art ihre Blüte erreichte; und auch zu einer Zeit, da die bürgerlichen, religiösen und kommerziellen Verhältnisse des Volkes derart waren, daß sie autoritative Regulierung und Kontrolle verlangten. Wenn man sagt, daß mündliche Belehrung alle anderen Entscheidungen treffen konnte, so fragen wir: Warum wurden nicht auch Feuer im Kornfeld (Exod. 22, 6) oder stößige Ochsen (21, 28 ff.) dieser selben Autorität überlassen? — Das Wunderbare ist, daß die Kodifikation so früh begonnen und so lange keine Fortsetzung gefunden haben soll. Gibt es irgend eine Gattung der Literatur, die umfangreicher wäre und geeigneter aus eigenem, innewohnendem Trieb anzuwachsen, als die gesetzliche? Und als Geschichte, Weissagung, Poesie blühten, als tatsächlich in Israel jede Art von Literatur ihren Höhepunkt erreichte, soll diese Schriftgattung brach gelegen haben? Dies anzunehmen braucht es den Glauben eines modernen Kritikers. Ist es nicht viel wahrscheinlicher, daß, wenn Hosea von den zehntausend Vorschriften spricht,[1]) er auf ein ihm bekanntes Schrifttum anspielt, das eine viel umfangreichere Ausdehnung hatte als das kurze Bundesbuch?

Ebenso schwer wird es den Kritikern, die Quelle der in den nachfolgenden Sammlungen vereinigten Gesetze zu erklären. Das Deuteronomium enthält Gesetze, die sich auf Verhältnisse des Wüstenlebens beziehen, dasselbe ist beim Levitikus der Fall. Wo wurden diese Gesetze bis zu jener Zeit aufbewahrt, wenn sie überhaupt existierten? Wenn sie nicht existierten, woher kamen sie dann in die Gesetzsammlungen, welche für ganz andere Verhältnisse bestimmt waren? Wiederum ist das Deuteronomium, von dem gesagt wird, es sei für den speziellen Zweck der Zentralisation des Gottesdienstes in den Tempel Jerusalems eingeführt worden, merkwürdig arm an ritualen Reglementen, welche man

[1]) Siehe oben S. 246 f.

darin besonders zu finden erwartete, wenn es galt, eine Menge Lokalheiligtümer mit wahrscheinlich abweichendem, ja verdorbenem Gottesdienst zu vertilgen. Auf der anderen Seite handelt der levitische Kodex, der, wie behauptet wird, zu einer Zeit aufgezeichnet wurde, da der Tempel in Trümmern und ritualer Gottesdienst unmöglich war, vor allem und in den kleinsten Einzelheiten von zeremoniellen Dingen. Man fragt natürlich: Welches war die Quelle, woher kamen die ritualen und zeremoniellen Gesetze, welche einen so großen Teil des Levitikus ausmachen?

Man muß gestehen, daß es nicht ganz leicht ist, der Darstellung Wellhausens in diesem Abschnitt zu folgen, denn er scheint in gewissen Äußerungen nicht ganz mit sich selbst übereinzustimmen. Z. B. sagt er einerseits, daß von der Existenz des Priesterkodex sich vor dem Exil keine Spur finde. Derselbe wäre in vorexilischen Verhältnissen nicht einmal ausführbar gewesen.[1]) Auf der anderen Seite weist er die Meinung ab, daß der ganze Kultus erst durch den Priesterkodex erfunden und plötzlich in die Welt getreten sei durch Ezechiel oder durch Esra.[2]) Kurz, er faßt seine Darlegung zusammen in die Worte, die er als Motto dem ersten Teil seines Buches voranstellt: „Die, welche das Gesetz nicht haben, tun von Natur die Werke des Gesetzes." Sollte damit bloß gesagt sein, wie es auf den ersten Blick den Anschein hat, daß die betreffenden Gesetzsammlungen wirklich in gewisser Weise beobachtet wurden vor der Zeit, in welcher sie eingeführt worden sein sollen, und daß nur das Niederschreiben in der heutigen Form einer späteren Zeit angehörte, so wäre nicht viel gegen diesen Lehrsatz einzuwenden, und ich glaube nicht, daß er mit der biblischen Theorie unvereinbar wäre; aber wir werden sehen, daß die Hypothese eine viel folgenschwerere Annahme in sich schließt. Es ist klar, daß für die Erhärtung der These Wellhausens zwei Dinge historisch bewiesen sein müßten: 1) daß das in den Sammlungen ausgesprochene Gesetz in der

[1]) Prolegomena 5. A. S. 371; vgl. S. 12 u. sonst.
[2]) Ebenda S. 372.

früheren Zeit nicht im Besitz Israels war, der ersten Hälfte seines Motto entsprechend: „die das Gesetz nicht haben" und 2) daß damals der Inhalt oder die Werke des Gesetzes, von Natur — d. h. ohne Vorschrift — ausgeübt wurden. Man achte übrigens auf den verschiedenen Sinn der Worte bei St. Paulus und Wellhausen. Der Apostel spricht nicht von einem zeremoniellen oder ritualen Gesetz, sondern von moralischen Grundsätzen, die ins Herz geschrieben sind und deshalb in der heidnischen Welt befolgt werden können. Was uns Wellhausen beweist, ist, daß ein Gesetz wie das im Priesterkodex enthaltene durch die Natur gelehrt und als Sitte in Israel ausgeübt wurde, ehe seine Einzelheiten durch irgend eine Autorität vorgeschrieben waren, — eine recht verschiedene Sache.

1) Für den Erweis der ersten Annahme muß das Hauptgewicht auf das argumentum ex silentio gelegt werden — z. B. wenn eine Sache nicht erwähnt wird, besonders wenn sie da nicht genannt wird, wo wir es erwarten, wird angenommen, daß sie nicht existiert. Wellhausen will freilich nicht, daß das von ihm eingeschlagene Verfahren mit diesem Namen bezeichnet werde, und sagt: „Was die Gegner der Graffschen Hypothese Argumentation ex silentio nennen, ist weiter nichts, als die allenthalben gültige Methode historischer Forschung." [1]) Man sollte meinen, es hinge nicht wenig von der Art und Ausdehnung ab, in welcher dieses Verfahren gehandhabt wird, und es wäre leicht die Verwüstung sich vorzustellen, die in der allgemeinen Geschichte durch dieses Argument angerichtet werden könnte. Wir haben schon in einem früheren Kapitel [2]) die bezeichnende Abwesenheit aller Beziehungen auf Unterricht beobachtet, und auch was manche andere Dinge betrifft, werden wir durch die biblischen Schriftsteller in gleicher Unwissenheit erhalten. So anschaulich ihre Beschreibungen gelegentlich sind, so sind doch hundert Einzelheiten des täglichen Lebens und Gebrauchs, über welche wir umsonst

[1]) Prolegomena 5. A. S. 371.
[2]) S. 52 f.

Auskunft wünschen. Der Prophet Jesaja gibt in einer sehr bekannten Stelle [1]) ein vollständiges Inventar der Garderobe einer vornehmen Dame Jerusalems; aber eine große Zahl Wörter, die er anwendet, werden nur an dieser einen Stelle gefunden und sind der Art, daß wir die bestimmten Dinge, die sie bedeuten, nur erraten können. Und um insbesondere von Gebräuchen und Ordnungen zu sprechen, wer kann uns aus biblischen Angaben die Art beschreiben, nach welcher der Sabbath zur Zeit der Propheten gehalten wurde? Wir wissen [2]) nach ihren Andeutungen, daß der Sabbath speziell geheiligt war und das Bundesbuch bürgt für die Existenz des Dekalogs, welcher die Heiligung des Sabbaths befiehlt; jedoch bleiben wir beinahe in völliger Unkenntnis über die Art, in welcher seine Heiligkeit beobachtet wurde. Und mit andern Festen ist es ebenso, ob wir sie als Dinge der Gewohnheit oder der Vorschrift ansehen. Was alltäglich geschieht oder ständig beobachtet wird, pflegt eben deshalb nicht ausdrücklich erwähnt zu werden. Es ist ganz augenscheinlich, daß die Schriftsteller des Alten Testaments bei ihren Lesern Bekanntschaft mit dem nationalen Leben und der nationalen Geschichte voraussetzten. Wenn die hebräischen Propheten sich nicht auf Gesetzbücher beziehen, so ist es noch viel merkwürdiger, daß sie nicht auf prophetische Bücher verweisen und sich selten gegenseitig auf einander berufen. Ich wüßte nicht, daß wir ein positives historisches Zeugnis von Zeitgenossen hätten, das die Existenz der Hauptmasse der vorexilischen Literatur feststellen würde, und vor kurzem hat ein französischer Kritiker [3]) die Ansicht ausgesprochen, daß die größere Hälfte der hebräischen Literatur eine freie Schöpfung der theologischen Schule nach der Restauration sei.

Ein in die Augen fallendes Beispiel, an welchem der Unwert solcher Schlußfolgerungen nachgewiesen werden kann, liefert der große Versöhnungstag (Levit. 16). Eine so imponierende Zeremonie, sollte man denken, könnte in der Geschichte nicht un-

[1]) Jes. 3, 16—24.

[2]) Am. 8, 5; Hos. 2, 11; Jes. 1, 13 ff; 2 Kön. 4, 23; 11, 5. 7. 9; 16, 18.

[3]) Maurice Vernes, Les résultats de l'Exégèse Biblique, Paris 1890.

erwähnt bleiben, und die moderne Schule weist mit Zuversicht auf die Tatsache hin, daß, obschon die Institution sich im Levitikus so breit mache, nicht ein einziges Mal in der vorexilischen Geschichte darauf hingewiesen werde; daher muß dieses Fest frühestens von Esra und seinen Nachfolgern ausgedacht worden sein. Aber dieses Verfahren beweist zu viel; denn tatsächlich gibt es keinen positiv historischen Bericht über die Beobachtung dieses Festes bis gegen den Beginn der christlichen Aera, frühestens zur Zeit des Johannes Hyrcanus oder sogar Herodes des Großen, 37 v. Chr., d. h. bis zu einem Datum, wo die Vorschrift dieser Zeremonie unmöglich in das Gesetz eingetragen werden konnte, das Wellhausen 444 v. Chr. eingeführt werden läßt.[1]) Die Tatsache, daß Ezechiel den Versöhnungstag in seinem Festgesetz nicht bietet, wird auch als Beweis dafür angeführt, daß er den PC noch nicht kannte. Allein Ezechiel hat einen doppelten Versöhnungstag (45, 18—20), was eine Verstärkung der alten Institution zu sein scheint. Und mit Recht sagt Dillmann: „Warum erst Ezechiel die Idee einer solchen Sühne produziert haben soll, ist gar nicht einzusehen, noch weniger, wie Spätere es wagen konnten, für die Ausführung seiner Idee ganz andere Bestimmungen zu treffen und diese für mosaisch auszugeben." Ein anderes Beispiel: Nach der Aussage moderner Kritiker existierte das jehovistische Bundesbuch zwei Jahrhunderte vor dem Deuteronomium. Und doch, um nicht einmal von den moralischen Vorschriften zu sprechen, wovon die Sammlung so voll ist, und welche im Volksleben so traurig verletzt wurden, fragen wir, ob bestimmte Beweise vorgebracht werden können, daß das im Exod. 23, 10. 11 beschriebene Sabbatjahr oder sogar der wöchentliche Sabbat in der Zeit beobachtet wurden, während welcher dieser Kodex das einzige Gesetzbuch gewesen sein soll? Nun, das deuteronomische Gesetz selbst wurde systematisch verletzt nach der Zeit Josias.[2])

[1]) Delitzsch; Pentateuch-kritische Studien in Luthardts Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, 1880 Seite 173; Dillmann, Kommentar über Levitikus S. 525. Bredenkamp, Gesetz u. Propheten, S. 116.

[2]) Vgl. Deut. 15, 12 mit Jer. 34, 13 f.

Sogar in den nachexilischen Zeiten, bei einer Gemeinde, die durch ihr Unglück hätte gewitzigt sein sollen, und welche die Mühsale nicht achtend zurückgekehrt war, um einen neuen Staat in Jerusalem zu errichten, hatten Esra und Nehemia für die Beobachtung der fundamentalsten Grundsätze zu kämpfen, welche nicht nur dem deuteronomischen Kodex, sondern auch der israelitischen nationalen Existenz zu Grunde lagen.[1])

Der erste Teil des Wellhausenschen Motto ist also nicht erweislich. Das argumentum ex silentio beweist ihn nicht, da wir wissen, daß die Propheten viele Dinge nicht nennen, die für sie von größerer Bedeutung waren, als das Ritual. Daß die Gesetze nicht beobachtet wurden, beweist auch nichts, da das Deuteronomium und der levitische Kodex ebenfalls systematisch gebrochen wurden, nachdem sie anerkanntermaßen eingeführt waren. Und die Existenz des Bundesbuchs, (selbst wenn man dasselbe auf seinen nach Wellhausen ursprünglichen Bestand reduziert) widerspricht kategorisch der Behauptung, daß bis zu der Zeit des Deuteronoms die Israeliten in der Stellung von Leuten waren, „die kein Gesetz haben."

2) Die andere Hälfte von Wellhausens Motto, welche festzustellen wäre, ist der Satz, daß Israel ohne Gesetz die Werke des Gesetzes tat. Bei diesem Gegenstand spielen die zwei Ausdrücke „Praxis und Programm" eine hervorragende Rolle in der Erörterung; wir können uns denken, daß ein Gesetz in der ersteren oder in der letzteren Weise entsteht. Die Praxis oder Gewohnheit der Zeit wird mehr oder weniger systematisiert und in Gestalt von Vorschriften festgelegt; das ist die Kodifikation der Praxis. Oder es kann eine Person (oder mehrere), die den bestehenden Stand der Dinge unbefriedigend oder ungenügend findet, eine bessere Gestaltung aussinnen und in geordneter Form als gesetzliches Programm bekanntmachen. Es ist merkwürdig, wie schwer es den Kritikern in beiden Fällen wird, um eine mosaische

[1]) Vgl. Esra 9, 1. 2; Neh. 10, 30; 13, 23 mit Exod. 34, 16; Deut. 7, 3. Vgl. auch Neh. 10, 31 mit Deut. 15, 2 u. Neh. 10, 37. 39 mit Deut. 12, 17.

Gesetzgebung herumzukommen, gegen welche sie so viel einzuwenden haben. Sie sagen uns, daß der deuteronomische Kodex ein von den Propheten und Priestern entworfenes Programm war, das für die Zentralisation des Gottesdienstes zusammengestellt wurde, ohne welche keine Reinheit des Gottesdienstes möglich schien. Das konnte nicht eine Kodifikation der Praxis sein; denn die ganze Pointe der Theorie ist, daß bis zur Einführung dieses neuen Gesetzes der Gottesdienst an jedem Ort Praxis war. Jedoch sollen die Männer, die die Einführung dieses Gesetzes zu stande brachten, der mosaischen Partei angehören, der Partei, die das zu erhalten strebte, was sie als die wahre Religion Israels betrachtete, und sie appellierten an die mosaische Autorität, indem sie den Kodex Mose zuschrieben. Wellhausen gibt uns zu verstehen, daß die Bewegung der Zentralisation mit dem Wachstum der monotheistischen Auffassungen Hand in Hand ging. In all diesem liegt ein Zeugnis für die Tatsache, daß der Mosaismus in seinem Hauptinhalt monotheistisch war und daß der deuteronomische Kodex in seinem Besten auf dem Mosaismus beruhte, so sehr, daß die mosaische Autorität aufgerufen werden mußte, um seine Annahme zu sichern. Wiederum wird von Ezechiel erzählt, er habe ein gesetzgebendes Programm erlassen; dies schrieb er indessen Mose nicht zu, und sein Kodex wurde nicht angenommen. Sollte dies zufällig sein? Bei all diesem Reden von Programmen scheint es mir, befinden sich die Kritiker in einem ungemütlichen Dilemma. Entweder ist das Programm etwas Neues, und dann ist ihre Behauptung, daß das Gesetz nicht plötzlich in Kraft trat, unhaltbar; oder es geht von dem Geist der mosaischen Gesetzgebung aus, was auf die biblische Ansicht hinausläuft, daß eine Reformation des Gottesdienstes stattfand, nicht eine Neuschöpfung.

Dieselbe Verlegenheit entsteht, wenn man zur Praxis Zuflucht nimmt, um den Ursprung der Gesetzsammlungen zu erklären. Dies ist besonders beim Priesterkodex der Fall. Man sagt uns,[1]) als der Tempel in Trümmern lag und keine Möglichkeit mehr

[1]) Wellhausen, Prolegomena 5. A. S. 60 u. sonst.

vorhanden war, den Gottesdienst fortzusetzen, habe eine Anzahl Männer sich in der Gefangenschaft zu einem sorgfältigen Studium der früheren Praxis vereinigt und vom Kultus das aufgezeichnet, was ihr Gedächtnis liebend bewahrt hatte; diese Aufzeichnungen haben schließlich die Form des Priesterkodex angenommen. Die Frage stellt sich sofort ein: Welche Praxis? War der Tempeldienst, den Ezechiel und andere in der Erinnerung hatten, von jenem reinen mosaischen Typus, welchen dieses Gesetz beschreibt, dessen Verfasser in mosaischem Geist arbeiteten? Was wird dann aus Wellhausens Versicherung, daß die Beobachtung des Priesterkodex in vorexilischen Verhältnissen unmöglich war? Was wird ferner aus der Last von Anklagen wegen allgemeiner Verderbnis, von denen die prophetischen und geschichtlichen Bücher voll sind? Aber wenn die Praxis verdorben war, welche Richtschnur leitete einen Ezechiel und Esra bei ihrer Abfassung einer „mosaischen" Gesetzsammlung? Wieder fallen wir auf die mosaische Gesetzgebung zurück, welche, wenn wir nicht die ganze Geschichte Lügen strafen sollen, etwas Besseres war als die verdorbene Praxis.

Ferner, wenn die Kritiker haben wollen, daß der Priesterkodex eine Kodifikation der Praxis sei, so können wir ihr eigenes Argument verwenden und sie nach einem historischen Beweis für irgend eine Praxis fragen, von der man annehmen könnte, daß sie das Material zu dem neuen Kodex gebildet hätte.

Nehmen wir z. B. die drei großen Feste: Passah, Wochenfest oder Pfingstfest und Laubhüttenfest, deren Beobachtung seit der Ansiedelung in Kanaan von den Kritikern zugegeben wird. Dinge, die so regelmäßig wiederkehren, können nicht verborgen bleiben. Wir haben jedoch schon gesehen,[1]) welche Schwierigkeit Wellhausen hat, deren Existenz zu beweisen; denn für die Feier der bewußten Feste vor dem Exil haben wir nur sehr wenig Anhaltspunkte und diese sind meistens sehr schwach. Die Beobachtung aller dreie ist nur zweimal angeführt, einmal in den allgemeinsten Ausdrücken im Buch der Könige (1 Kön. 9, 25) und wieder in

[1]) Siehe oben, S. 269 ff.

der Parallelstelle der Chronik (ein Buch, welchem die Kritiker gewöhnlich wenig Vertrauen schenken), wo sie bei ihrem gewöhnlichen Namen angeführt werden (2 Chron. 8, 13). Die Feier des Passah wird höchstens zweimal genannt — nämlich in sehr allgemeiner Weise, wenn es überhaupt dies Fest ist, auf welches angespielt wird, Jes. 30, 29, und wieder bei der Reformation unter Josia (2 Kön. 23, 21). Vom Fest der Laubhütten haben wir vier Anführungen — nämlich zwei sehr zweifelhafte in Richt. 21, 19 und 1 Sam. 1, 20. 21 und zwei andere sehr allgemeine Hinweisungen in 1 Kön. 8, 2; 12, 32. Die Beobachtung des Wochenfestes wird nur einmal genannt und zwar in 2 Chron. 8, 13, wo es mit den beiden andern zusammensteht. Die Kritiker pflegen die Angabe des Chronisten und des Verfassers der Königsbücher[1]) stark dafür zu verwerten, daß solche Feier, wie sie zur Zeit Hiskias und Josias stattfand, seit der Zeit der Richter oder während der Regierung aller Könige nie gesehen wurde. Das, sagen sie, läuft einfach auf die Tatsache hinaus, daß das Passah, so wie es im Gesetz befohlen ist, bis zu einem so späten Zeitpunkt nie beobachtet wurde. Aber im Blick auf die geringe Zahl und die Unsicherheit der Erwähnungen können wir fragen: Was wurde denn überhaupt beobachtet? Welchen Beweis haben wir, daß sogar die Naturfeste abgehalten wurden, auf welche diese neuen religiösen Beobachtungen eingepfropft worden sind? In derselben Weise könnten wir gegen die ganze „Praxis" Einsprache erheben, von welcher so viel geredet wird. Wir haben nicht mehr Beweise von der Existenz einer Praxis, welche später kodifiziert werden konnte, als wir solche haben für die Existenz der Gebote, welche in den Gesetzsammlungen vorgeschrieben werden, und die Stellen, welche sich auf einen Cyklus von Naturfesten beziehen sollen, können ebenso gut auf gesetzlich sanktionierte Gebräuche bezogen werden.

III. Moderne Kritiker erklären, die Gesetzsammlungen seien in wesentlichen Punkten so unvereinbar, daß sie nicht die Leistung eines einzigen Mannes und die Frucht eines Zeitalters sein

[1]) 2 Chron. 30, 5; 35, 18 mit 2 Kön. 23, 22; Neh. 8, 17.

können. Ein besonders klares Zeugnis der durch die Jahrhunderte sich vollziehenden Entwicklung soll sich aus den Gesetzen über den Ort des Gottesdienstes ergeben. Es wird behauptet, daß das Bundesbuch so ziemlich überall zu opfern gestatte, der deuteronomische Kodex dafür ein Zentral-Heiligtum vorschreibe, und daß der levitische keine förmliche Vorschrift über diesen Punkt enthalte, da er als sicher annehme, daß ein Zentral-Heiligtum existiere und daß dort der Gottesdienst gehalten werde. Diese drei Stufen der Gesetzgebung korrespondieren, wie behauptet wird, mit drei Perioden der Geschichte Israels. Bis zur Zeit Josias war der Dienst der Bamoth oder Höhendienst auf und ab im Land, an den heiligen Plätzen, die von geweihten Genossenschaften verehrt wurden, Regel und Sitte. Dann kam der Kampf, der zu Josias Zeit sich entschied, als die Höhen vernichtet und der gesetzliche Gottesdienst auf den Tempel beschränkt wurde. Und schließlich, als der Tempel nicht mehr war und das Volk in der Gefangenschaft Zeit hatte, über die verlornen Vorrechte nachzudenken, unternahm man es, die rituale Praxis, welche in Jerusalem beobachtet worden war, zu sammeln, und als die erneuerte Gemeinde in ihr Heimatland zurückkehrte, kam sie mit einem Buch in ihrer Hand, das den Dienst des neuen Heiligtums regulierte; das Buch war der levitische Kodex.

Es ist zu beachten, daß der große Unterschied in dieser Hinsicht zwischen Bundesbuch und Deuteronomium liegt; und da der vornehmste Gegenstand unserer Untersuchung der frühere Stand der Dinge, die vorprophetische und frühprophetische Religion ist, so verlangt dieser Teil des Gegenstandes mehr Aufmerksamkeit. Die Verschiedenheit zwischen den zwei fraglichen Gesetzsammlungen ist nun freilich nicht eine solche, die sich leicht als ein Fall der Entwicklung begreift; denn die Einführung des deuteronomischen Kodex wird auf eine Art religiöser Revolution zurückgeführt. Ein Fall von wahrer Entwicklung wäre es, wenn Zentralisation des Gottesdienstes von Anfang an in der Idee und dem Ideal lag, aber nur durch langsame Fortschritte zur Wirklichkeit wurde. Wenn dies durch eine Vergleichung der Gesetzsammlungen sich heraus-

stellt und durch die Geschichte sich bestätigt, so werden die auf Verschiedenheit der Sammlungen bezüglichen Einwendungen moderner Kritiker verhältnismäßig wenig Gewicht haben, und eine Entwicklung im wahren Sinn vom Keim zu voller Entfaltung wird sich ergeben. Es wird daraus nicht notwendig folgen, daß die Sammlungen der Zeit nach weit auseinander liegen; wenn sie aber in ihrer schließlichen Gestalt weit entfernten Perioden angehören sollten, so wird man finden, daß sie im Hauptpunkt übereinstimmen, und der strengere Nachdruck, den das Deuteronomium im Vergleich mit dem Bundesbuch auf diese Forderung legt, wird sich aus der größern Ausdehnung des ersteren erklären, sowie aus dem speziellen Ziel, das ihm vorschwebte, oder auch durch die Annahme einer späteren Ausgabe oder Revision desselben. Ich glaube, für diese Annahme sprechen gute Gründe:

1) Wir sehen in der Zeit vor Josia nirgends, daß prophetische Männer einer Vielzahl von Heiligtümern in dem bewußten Sinne förmliche Sanktion erteilen. Wenn Amos und Hosea von dem an Stätten wie Bethel und Gilgal gehaltenen Gottesdienst reden, so besagen ihre Worte nicht, daß diese Orte von ihnen als durch irgend eine göttliche Autorität zum Gottesdienst auserwählte Stätten der Anbetung angesehen wurden. Diese waren sicherlich von alten, heiligen Erinnerungen umwoben (jedes Land hat solche Stätten); sie wurden sicherlich zur Zeit dieser Propheten vom Volk im allgemeinen zu religiösen Zwecken aufgesucht; aber die Propheten nennen sie in der Absicht, die abergläubischen und verdorbenen religiösen Gebräuche zu strafen, deren Sitz sie waren, und niemals wenden sie auf jene dieselben Ausdrücke an, wie auf Jerusalem und Zion. Es ist ganz möglich, daß im nördlichen Königreich nach der Reichsspaltung solche Plätze, die durch Erinnerungen an die Patriarchen geweiht waren, die einzigen waren, wo die vom Heiligtum in Jerusalem Ausgeschlossenen ihren Gottesdienst hielten und Jahaveh opferten. Aber wie die Propheten nur das davidische Haus als legitimen Träger der Monarchie anerkannten, so betrachteten sie Jerusalem als Sitz Jahavehs und als Stätte seiner besonderen Offenbarung. Die

ersten Worte, welche Amos an das Volk des nördlichen Königreichs richtet, sind: „Jahaveh wird brüllen von Zion aus und seine Stimme erheben aus Jerusalem" — Worte, die nichts anderes meinen konnten, als daß von Zion und Jerusalem aus Gottes Autorität in besonderer Weise sich offenbare, daß da vorzüglich seine Gegenwart gesucht werden und sein Gesetz gefunden werden solle, ganz wie es heißt: „Aus Zion soll das Gesetz hervorgehen." (Jes. 2, 2; Micha 4, 2.) Was immer man von Heiligtümern des nördlichen Königreichs sagen mag, es wird solchen Plätzen keine Sanktion verliehen, als wären sie Jerusalem ebenbürtig an Autorität. Noch weniger gibt es Spuren davon, daß gewisse Plätze des südlichen Königreichs als ebenso heilig wie Jerusalem galten, wie einige uns glauben machen wollen.

2) Ebensowenig beweist die Geschichte, daß eine Vielzahl von Heiligtümern im modernen Sinn sich nationaler Anerkennung erfreute. Wenn man sagt, daß in den Geschichten der Patriarchen die Schriftsteller die Väter der Nation darstellen, wie sie frei Altäre aufrichteten, wo immer sie lagerten, und daß daher die Erzähler dieser Geschichten nichts Böses in diesem Verfahren sahen, so ist es jedenfalls eine Gedankenverwirrung oder falsche Folgerung, wenn daraus geschlossen wird, daß in den Tagen dieser Schriftsteller eine Mehrzahl von Heiligtümern anerkannt war. Denn in der Tat, wie hätten die Patriarchen überhaupt opfern können, außer in der angegebenen Weise? Für sie gab es kein Gesetz, das ein Zentralheiligtum verlangte, und der Verfasser dieser Berichte stellt einfach die Patriarchen dar, wie sie das Einzige taten, was für sie zu tun möglich war. Wenn der Erzähler das Gesetz des Zentralheiligtums kannte, konnte er die Patriarchen doch nicht tadeln, weil sie es ignorierten, als es noch gar nicht existierte! Natürlich ist's etwas anderes, wenn der Erzähler gar nichts vom Gottesdienst Abrahams und der andern Patriarchen wußte, sondern einfach auf die Vergangenheit nach den Ideen und der Praxis seiner eigenen Zeit mutmaßte und sie an verschiedenen Plätzen opfern ließ, wo man sich in seinen Tagen als an heiligen Orten versammelte. Aber all dies ist reine Mut-

maßung. Die angeführten Fälle in den Büchern Samuelis und Richter, wo das Darbringen von Opfern an verschiedenen Stätten beschrieben wird, sind nicht entscheidender für die vorliegende Frage. Die Orte, wo man solche Opfer darbrachte, werden von den Verfassern nicht als an sich heilige Stätten angesehen, ja sie werden gewöhnlich nur bei den speziellen Gelegenheiten genannt, bei welchen das Opfer dargebracht wurde und verschwinden dann wieder aus der Geschichte. Es ist immer ein spezieller Grund für die Darbringung des Opfers, es wird nicht von einem einzigen Ort gesprochen als dem regelmäßigen Sitz des Gottesdienstes, außer Silo, welches durch die Gegenwart der Bundeslade geweiht war, und welches so lang es stand, das Zentralheiligtum Israels blieb. Daß es als Vorläufer Jerusalems betrachtet wurde, wird durch eine späte Hinweisung zur Zeit Jeremias bewiesen, eine Hinweisung, die zeigt, daß die Nation es damals als dem Heiligtum Jerusalems in den Tagen seines Glanzes ebenbürtig ansah.

3) Überdies ist sogar das Ideal des Bundesbuches ein Zentralheiligtum. Man hat viel aus den Worten gemacht: „An welchem Orte ich meines Namens Gedächtnis stiften werde, will ich zu dir kommen und dich segnen" (Exod. 20, 24), eine Erlaubnis, daß man ohne Unterschied überall anbeten dürfe. Wellhausen gibt sich zwar den Anschein, der Begrenzung Rechnung zu tragen, die in den Worten liegt, „wo ich meines Namens Gedächtnis stiften werde," aber alles, was er zur Erklärung davon sagen kann, ist: „Das hat wieder nichts zu bedeuten, als daß man die Stätte, wo der Verkehr zwischen Himmel und Erde vor sich ging, nicht gerne als willkürlich gewählt gelten ließ, sondern als irgendwie durch die Gottheit selbst zu ihrem Dienste ausersehen betrachtete," — was einfach nichts sagen will. Die hier gegebene Verheißung muß so genommen werden, daß sie etwas Positives bedeutet, und da sie nach der Anweisung steht, wie der Altar aufzurichten sei, muß angenommen werden, daß sie sich auf den Gottesdienst bezieht. Wenn wir nach der Weise der modernen Kritiker nach der in den Worten liegenden Polemik

fragten, so möchte es fast scheinen, daß der Schreiber dieser Worte gegen solch eine Zentralisation des Gottesdienstes, wie sie in Josias Tagen stattfand, Einsprache tat.[1]) Jedenfalls scheint es seltsam, daß solch eine Erlaubnis überall anzubeten in dieser förmlichen Weise zu einer Zeit erteilt wurde, da, wie behauptet wird, niemand etwas anderes träumte; denn das Bundesbuch datiert (nach der Hypothese) aus der frühesten Zeit der Schriftperiode, als das Gesetz des Zentralheiligtums unbekannt war. Wenn die Worte nur die Sanktion von Plätzen bedeuteten, die durch die Erinnerung an patriarchalische Theophanien zu Heiligtümern erhoben worden waren, und ähnliches, so könnte man sie als Argument für den Gottesdienst an einer gewissen Anzahl von Plätzen benützen. Aber das ist viel weniger, als was die Worte ausdrücken und weniger als das Beispiel der Patriarchen bezeugt; denn diese scheinen ganz selbstverständlich einen Altar aufgerichtet zu haben, wo immer sie hingingen. Und wenn die Worte wirklich bedeuten sollen, daß Jahaveh überall verehrt werden könne, in dem Sinn, daß eine Vielheit der Altäre als selbstverständlich angenommen wurde (Wellh.), so ist dies kaum vereinbar mit der materialistischen Auffassung des nationalen Gottes, welche Israel zugeschrieben wird. Man erwartete vielmehr, daß in einer Periode, da Jahaveh nicht mehr war als ein nationaler Gott, wie die Theorie behauptet, die Tendenz einer engen Zentralisation des Gottesdienstes geherrscht hätte oder wenigstens eines Gottesdienstes an regelrecht autorisierten Plätzen und daß erst als einmal „der ethische Monotheismus" erreicht war, ein freier und unbeschränkter Gottesdienst erlaubt worden wäre. Aber dies ist eine weitere Verlegenheit der modernen Theorie, daß die Entwicklung einen ganz andern Weg nahm.

Wie es dasteht, wird das Bundesbuch als der Einrichtung der Stiftshütte in der Wüste vorausgehend dargestellt und kann dafür gehalten werden, daß es die Grundidee des Gottesdienstes

[1]) In der Tat bemerkt Wellhausen: „Exod. 20, 24—26 nimmt sich beinah aus wie ein Protest gegen die Einrichtungen des salomonischen Tempels, namentlich Vers 26."

festsetzte, die Israel aufgeprägt wurde. Da der Bund dem Gesetze vorausgeht und durch dieses nicht aufgehoben wird (Gal. 3, 17), stellt diese geistigere Auffassung Gottes, der dem Anbeter, wenn er auf die rechte Weise ihn sucht, immer nahe ist, die Idee dar, die wir bei den Propheten überall vorfinden. Es war ein Protest oder eine Polemik, wenn wir so reden dürfen, gegen die lokalisierenden Tendenzen anderer Religionen, eine Versicherung, daß der Gott Israels seinem Volke an jedem Orte sich nahen konnte und wollte, wo er seines Namens Gedächtnis stiftete. Dies bildete den leitenden Grundsatz der Propheten, welchen die Gebote über den ritualen Gottesdienst gewissermaßen ein „Vorbild für die gegenwärtige Zeit" waren und die nie in den Glauben verfielen, daß ihr Gott auf mit Händen gemachte Tempel beschränkt sei. Wäre nicht dieser fundamentale Grundsatz in der allerfrühesten Gesetzgebung niedergelegt — die Allgegenwart Jahavehs — so hätten uns ohne Zweifel moderne Kritiker gesagt, auf jener frühen Stufe religiösen Glaubens habe man ihn auf irgend einen hohen Berg beschränkt oder nur in einem speziellen Heiligtum erreichbar gedacht. Die Pflicht eines einheitlichen Gottesdienstes in einem Zentralheiligtum ist freilich mit Gottes Macht überall zu segnen nicht unvereinbar. Das Buch des Deuteronomiums selbst, von welchem man sagt, daß es den Gottesdienst auf den Tempel Jerusalems beschränke, enthält die Aufforderung zwischen Ebal und Garizim einen Altar aufzurichten und Opfer darzubringen. Deut. 11, 29; 27, 4. 13.

Im übrigen ist die Einschränkung zu beachten „an jedem Ort, wo ich meines Namens Gedächtnis stiften werde," was nicht einfach bedeuten kann „an allen Plätzen ohne Unterschied." Es mußte irgend eine von Jahaveh selbst erteilte Offenbarung seines Namens da sein und schließlich ist die alte Erklärung nicht unangemessen, welche darin eine Beziehung auf die Wüstenwanderungen der Stämme unter Gottes Leitung sieht, der ihre Ruheplätze bestimmte und auf eine Zeit, da diese Stämme noch kein seßhaftes Volk mit bestimmten Wohnorten waren, obschon diese Erklärung die Beziehung nicht zu erschöpfen scheint. Am ehesten

mögen die Worte den annehmbaren Dienst Jahavehs an einer Anzahl von auf einander folgenden Plätzen im Auge haben; dagegen ist die Anerkennung gleichzeitiger Heiligtümer an verschiedenen Orten darin nicht notwendig enthalten, vielleicht sogar ausgeschlossen.[1]) Dieser Kultusform widerspricht der ganze Ton der Stelle. Das Volk, zu welchem die Worte geredet werden, ist ein Volk, es sind nicht einzelne, denen die Erlaubnis oder Verheißung erteilt wird.[2]) Wo immer Israel als ein Ganzes dasteht und wo immer Jahaveh, sein einiger Gott, das Gedächtnis seines Namens stiftet, darf ihm angenehmer Gottesdienst dargebracht werden. Die Idee selbst der Einheit des nationalen Gottes und die damit verbundene Idee der Einheit seines Volkes schließen eine Einheit des Gottesdienstes und des Heiligtums in sich. All dies wird durch die Tatsache bestätigt, daß dasselbe Bundesbuch befiehlt, daß dreimal im Jahr alles, was männlich ist, vor Jahaveh erscheinen solle. Es ist mit der fundamentalen Idee der Einheit der Stämme zu jener frühen Zeit unvereinbar, anzunehmen, daß solch ein Befehl meinen konnte, daß dreimal im Jahr alles was männlich ist, einen Pilgerzug nach diesem oder jenem Heiligtum, irgend einem Grab oder geweihten Ort unternehmen und so das hier gegebene Gebot erfüllen solle. Das bloße Besitztum einer heiligen Bundeslade, mit einem Zelt als Wohnung dafür und zwar als gemeinsames Eigentum aller Stämme, war an und für sich eine Zentralisation des Gottesdienstes. Obschon die Existenz einer Stiftshütte, wie sie im Pentateuch beschrieben wird, von den modernen

---

[1]) Dem Herausgeber scheint die Stelle von volkstümlichen Lokalheiligtümern zu sprechen, die unbeschadet der Einheit des Nationalheiligtums gestattet werden. Prot. Realencykl. 3. Aufl. XIV, 388, u. XI, 425, 22. O.

[2]) Ein gelehriger Schüler Wellhausens macht darauf aufmerksam, daß das „du" des Dekalogs nicht auf Individuen, sondern auf ein Volk geht. (Allan Menzies, National Religion, p. 42.) Wellhausen will uns glauben machen, der Begriff der Gemeinde sei dem hebräischen Altertum fremd, durchdringe dagegen den P. C. von vorn bis hinten (Proleg. 5. A. S. 78). Wir fanden aber soeben diesen Begriff schon in dem „du" des Bundesbuchs, und zwar bei kultischen Geboten. In Wahrheit lag er wesentlich schon im ersten Bewußtsein Israels als des Volkes Jahavehs.

Historikern geleugnet wird, so wird doch nicht verneint, daß eine Bundeslade und ein Zelt zu ihrer Verwahrung in Israels Besitz war und als mit der Jahaveh-Religion im Zusammenhang stehend betrachtet wurde. Ebenso wenig kann geleugnet werden, daß Silo zu den Zeiten der Richter und Samuels ein Heiligtum von ganz besonderer Bedeutung war, und niemand, der glaubt, daß die hebräischen Schriftsteller überhaupt etwas von ihrer Geschichte wußten, wird die Annahme unterschreiben, daß der Tempel bloß die Hofkapelle der Könige Judas oder sogar nur einer der vielen gleichberechtigten heiligen Plätze dieses Königreichs war. Wellhausen sagt,[1]) der Grundsatz „ein Gott, ein Heiligtum" sei die Idee des Priesterkodex. Es ist in der Tat auch die des Bundesbuchs, obschon weder im einen noch im andern man zu glauben angewiesen wird, daß der eine Gott nur an einer besonderen Stelle gegenwärtig sei und nur da seine Macht offenbaren könne. „Du sollst mir einen Altar machen." Der Befehl lautet nicht auf Altäre. Der Altar Gottes ist immer nur einer. Er hört auf, ein Altar zu sein von dem Augenblick an, wo sein Volk und seine Offenbarungen wo anders sind. Es ist nicht die Heiligkeit des Ortes, die die Heiligkeit des Altars ausmacht, sondern die Gegenwart dessen, der seinen Namen offenbart. Es ist merkwürdig, daß wir im ganzen Alten Testament keinen göttlichen Ausspruch wie „meine Altäre" finden, und nur zweimal kommt der an Gott gerichtete Ausdruck „deine Altäre" vor. Wir finden ihn in Elias Klage, die sich auf das nördliche Königreich bezieht, zu einer Zeit, da der gesetzliche Gottesdienst Jerusalems ausgeschlossen war, und aus dem 84. Psalm, wo er wieder vorkommt, kann keine Folgerung gezogen werden. Anderseits sagt Hosea deutlich: „Ephraim hat der Altäre viele gemacht zu sündigen." (8, 11.)

Ich denke daher, es ist nicht erwiesen, daß das Bundesbuch an einer unbestimmten Anzahl Plätze als an gleichberechtigten Heiligtümern den Gottesdienst erlaubt; ebensowenig zeigt die Ge-

[1]) Prolegomena 5. A. S. 35.

schichte, daß dies von den religiösen Führern der Nation anerkannt war. Vor dem Tempelbau zu Jerusalem und besonders als die Bundeslade von Silo entfernt wurde, finden wir einen freieren und unregelmäßigen Gottesdienst und dies war die Folge der Verhältnisse. Aber vom Tempelbau an haben wir nicht nur keine Beweise, daß andere Heiligtümer gestattet waren, sondern positive Anhaltspunkte, daß derselbe als legitimierter Ort des Gottesdienstes in dem Sinn, wie wir hier davon sprechen, betrachtet wurde. Die Praxis des nördlichen Königreichs beweist nichts; denn alle Behauptungen der modernen Schriftsteller, wonach die Geschichte hauptsächlich dort gespielt haben soll, sind mit dem Geist und den bestimmten Äußerungen der frühesten Propheten im Widerspruch. Nicht weniger unverträglich sind sie mit der frühesten Gesetzgebung. Das Bundesbuch, zu welcher Zeit es auch geschrieben wurde, und ob im nördlichen oder südlichen Königreich verfaßt, macht keinen Unterschied zwischen beiden und stellt ein Gesetz für ganz Israel auf. Bei der Reichsspaltung lösten sich die zehn Stämme von der nationalen Einheit und vom nationalen Gott ab. Auch kann kein Beweis dafür geleistet werden, daß prophetische Männer anders als mißbilligend auf den götzendienerischen Kultus blickten, der im südlichen Königreich ausgeübt wurde, sei es in Jerusalem oder in lokalen Heiligtümern.

XVI.

Die Gesetzbücher.

In den vorhergehenden Kapiteln haben wir gesehen, daß die moderne Theorie nicht genügend erklärt, warum das Gesetz und die religiösen Anordnungen beharrlich Mose zugeschrieben werden, daß sie den Übergang von den natürlichen zu den religiösen Gebräuchen, vom mündlichen zum autoritativen geschriebenen Gesetz nicht aufzuzeigen vermag, daß ihr argumentum ex silentio ebenso sehr gegen ihre eigenen Behauptungen als gegen die bib-

lischen Anschauungen gerichtet werden kann, und daß ihre scharfe Unterscheidung der Kodices in wesentlichen Dingen nicht wohl begründet ist. Um das literarische Schicksal der verschiedenen Gesetzessammlungen kümmern wir uns nicht so sehr, weil dies ein Thema ist, über welches die biblische Theorie für auseinandergehende Ansichten weiten Spielraum läßt. Wir müssen indessen genauer in das Verhältnis der Gesetzbücher zu den Kodices und zu der allgemeinen Geschichte hineinsehen; denn darüber sind die biblische und die moderne Theorie in wichtigen Punkten radikal verschieden.

An einer Stelle [1]) gibt uns Wellhausen eine interessante Erzählung seiner eigenen persönlichen Erfahrung. Er sagt uns, daß er in seiner früheren Studienzeit durch die Geschichten von Saul und David, Ahab und Elias angezogen wurde, daß die Reden eines Amos und Jesaja ihn ergriffen, und daß er sich in die prophetischen und historischen Bücher des Alten Testamentes hineinlas; aber daß er diese ganze Zeit über ein schlechtes Gewissen hatte, als begänne er mit dem Dach anstatt mit dem Fundament. Zuletzt faßte er Mut und bahnte sich den Weg durch die Bücher Exodus, Levitikus und Numeri; aber er sah sich vergebens nach dem Licht um, welches diese nach seiner Erwartung auf die historischen und prophetischen Bücher werfen sollten. „Da erfuhr ich gelegentlich im Sommer 1867, daß K. H. Graf dem Gesetze seine Stelle hinter den Propheten anweise, und beinahe ohne noch die Begründung seiner Hypothese zu kennen, war ich für sie gewonnen: Ich durfte mir gestehen, daß das hebräische Altertum ohne das Buch der Thora verstanden werden könne."

Soweit seine Erfahrung das Lesen der heiligen Schrift betrifft, ist nichts sehr Besonderes daran. Ich glaube, wenige von denen, die sich selbst eine bestimmte Ansicht über biblische Geschichte gebildet haben, haben dieselbe durch das Lesen der Gesetzbücher erlangt, ehe sie sich an die historischen Bücher wandten. Er sagt uns nichts von seinen Erfahrungen in Bezug auf die Genesis,

[1]) Prolegomena 5. A. S. 3. 4.

deren Geschichten von den Patriarchen, so möchte man denken, den jungen Studenten ebenso gewaltig angezogen haben müßten, als die Geschichten von Saul und David, und es ist schwer, sich zu denken, welche Idee er von den historischen und prophetischen Büchern erlangt haben konnte, ohne die patriarchalische Periode als deren Voraussetzung anzunehmen. Die ganze Geschichte hängt in der Luft, wenn wir mit Saul und David beginnen; denn sie enthält vieles, wofür wir uns an die Schriften wenden müssen, welche Wellhausen in seinen Ausdruck: „das Buch der Thora" einschließen muß. Aber durch den Gebrauch dieses Ausdrucks und durch seinen Hinweis auf die Graf'sche Theorie, die er bereit war anzunehmen, führt er den unbedachten Leser dazu, zwei Dinge miteinander zu vermengen, welche getrennt erhalten werden sollen, und zu einem Schluß zu gelangen, welcher durch die von ihm mitgeteilte Erfahrung nicht verbürgt wird.

Unsere Prüfung der frühen prophetischen Schriften und der Geschichten, welche ungefähr dasselbe Datum tragen sollen, führten uns immer auf eine vorhergehende Geschichte zurück und begründeten zum mindesten ein starkes Vorurteil zu Gunsten der Wahrheit der in den pentateuchischen Büchern erzählten Dinge. Doch für die grundlegenden Tatsachen und den Hauptverlauf der Geschichte brauchten wir nicht auf die Gesetze des Pentateuchs Bezug zu nehmen, obwohl wir Zusammenhang und Übereinstimmung zwischen den in beiden Gattungen von Büchern enthaltenen Erzählungen fanden. Die Geschichte dreht sich in der Tat nicht um Gesetze und die Beobachtung von Zeremonien. Insofern ist es wahr, was Wellhausen von seiner Erfahrung sagt, daß die Geschichte ohne die Thora verständlich ist. Aber wenn er unter dem Ausdruck: „das Buch der Thora" den ganzen Pentateuch versteht und nicht bloß den gesetzlichen Teil desselben, so wird sich die Geschichte nicht ohne dasselbe verstehen lassen.

Wie allgemein bekannt, weisen die Gesetzbücher des Pentateuchs zwei Bestandteile auf: Erzählung und Gesetzgebung, und es war der literarischen Analyse unmöglich, dieselben zu trennen. Mögen die beiden Teile ursprünglich aus verschiedenen Händen

gekommen ſein oder nicht, ſie ſind ſo unauflöslich in einander verwoben, daß ſie beiſammen bleiben müſſen. Das heißt: die Erzählungen weiſen darauf hin, daß die Geſetze unter hiſtoriſchen Umſtänden gegeben wurden, und die Geſetze weiſen ihrerſeits auf dieſe Umſtände. Wenn wir uns alſo an dem Zeugnis, welches ſpätere Schriftſteller von der Geſchichte ablegen, genügen laſſen, wenn wir mit andern Worten den Hinweis auf frühere Zeiten, welcher in den Schriften des achten und neunten Jahrhunderts enthalten iſt und in der Hauptſache die Erzählungen des Pentateuchs beſtätigt, annehmen, ſo möchten wir zu dem Schluß gelangen, daß dieſe Geſetze, welche zugegebener Weiſe ſo eng und unzertrennlich mit der Geſchichte verbunden ſind, auch die Geſetze und Rechte ſeien, an welche die Propheten appellieren. Die Geſetze gehören zu der Erzählung, in welche ſie eingeſchloſſen ſind. Und dies iſt es, was die altteſtamentlichen Schriftſteller für ausgemacht halten. Das umgekehrte Verfahren iſt indeſſen ſeit Grafs Zeit von ſolchen befolgt worden, welche ſeine Theorie verfechten. Sie ſagen, die Erzählungen müſſen den Geſetzen folgen. Wie man zu dieſem Schluß gelangte und was derſelbe beſagt, muß nun betrachtet werden.

Graf verſuchte zuerſt, die pentateuchiſche Geſetzgebung von der ſie begleitenden Geſchichte zu trennen, und da er zu ſeiner eigenen Befriedigung bewieſen hatte, daß die mit dem levitiſchen Kodex zuſammenhängenden Erzählungen im Buch des Deuteronomiums enthalten und dem Schreiber des letzteren bekannt ſeien, ſagte er, die Erzählungen ſeien alt, die Geſetzgebung dagegen jung. Da er ſich aber ſpäter von der Unzertrennlichkeit der beiden Beſtandteile überzeugen mußte, ſo befand er ſich in einem Dilemma, aus welchem er ſich ſchließlich auf eigentümliche Weiſe zog. Er ſagte einfach, da der ſpäte Urſprung der Geſetze erwieſen ſei, müſſen die Erzählungen ebenfalls von ſpäter Abfaſſung ſein und warf ſo ſeine eigenen früheren Beweiſe gänzlich über den Haufen. Auf dieſe Weiſe führte er eine Beurteilung des Inhalts dieſer Bücher ein, welche zugleich neu und überraſchend war. Denn wenn die Satzungen des levitiſchen Kodex ſo ſpät ſind, daß ſie

erſt zu Esras Zeit Geſetze wurden, ſo können die ſie begleitenden Erzählungen, welche ausführlich bei vielen derſelben die Art, wie ſie durch Moſe proklamiert wurden, beſchreiben, gar nicht wahre Geſchichte bieten; die Ereigniſſe, welche den hiſtoriſchen Rahmen zu den Geſetzen bilden, können nichts anderes als Erfindungen ſein. Das einzige, was zu ihren Gunſten geſagt werden kann, iſt, daß ſie zu dem guten Zweck erfunden wurden, die Geſetze zu bekräftigen, indem ſie dieſelben Moſe zuſchrieben, auf den die nationale Überlieferung als auf den großen Urheber des Geſetzes in Israel blickte.

Das erſte, was hier auffällt, iſt, daß dieſe Theorie nicht das Reſultat einer folgerichtigen und ſich gleichbleibenden Kritik iſt. Ihr Urheber macht volte face. Graf war zu der Anſicht gelangt, daß die erzählenden Teile des Pentateuchs alt ſeien und daß die voreziliſchen Schriften ſie vorausſetzten. Wenn er nun weiterhin zu entdecken meinte, die Geſetze ſeien eziliſch oder nachezziliſch und doch von der Erzählung unzertrennlich, ſo wäre der richtige Schluß geweſen, daß ſein kritiſches Vorgehen irgendwie unrichtig ſein müſſe, und er hätte nun dem Irrtum nachforſchen ſollen. Man ſollte denken, das Zeugnis eines Volkes für eine Reihe hiſtoriſcher Tatſachen wäre deutlicher als die Erinnerung an eine Sammlung von Geſetzen, und Geſetze wären mehr dem Wechſel durch Gebrauch ausgeſetzt, als das Zeugnis der Nation in Bezug auf die Grundtatſachen der Geſchichte. Jedenfalls iſt es ebenſowenig ein kritiſches Vorgehen, zu ſagen, daß die Erzählungen mit den Geſetzen gehen müſſen, als wenn man ſagt, die Geſetze müſſen mit der Geſchichte gehen. Deshalb iſt es ungenau, die von Graf angenommene Poſition als eine kritiſche Schlußfolgerung zu bezeichnen. Es war einfach eine Hypotheſe, um eine Verlegenheit zu vermeiden, in welche die Kritik ihn gebracht hatte.

Bedenkt man ferner, was in dieſem Ausſpruch liegt, daß die Erzählungen mit den Geſetzen gehen müſſen, ſo zeigt ſich dieſe Hypotheſe ſo weitreichend und revolutionär, daß man ſie nur dann annehmen ſollte, wenn jede andere Erklärung der Erſchei-

nung versagt. Denn sie bedeutet eine gründliche Entwertung des historischen Gehalts der Erzählungen jener Bücher, mit denen die Gesetze so eng verwoben sind, und sie schreibt den Verfassern Erdichtung, wenn nicht Betrug zu. So würde es einer nüchternen Kritik ungemein schwer gemacht, sich auf irgend ein Zeugnis zu verlassen, welches die hebräischen Schriftsteller von den Ereignissen ihrer Volksgeschichte ablegen. Wir finden hier also wieder, daß die moderne Ansicht, welche streng kritisch sein will, schließlich in Wahrheit die Dokumente in Mißkredit bringt, welche sie zu kritisieren angefangen hat,[1]) und welche die einzigen verfügbaren Quellen für die zu schildernde Geschichte sind.

Aber nichts nötigt zu diesem letzten Ausweg als eine rücksichtslose Hypothese. Wenn keine Gesetze durch Mose gegeben waren, dann müssen alle die Erzählungen, welche sie als von ihm herrührend schildern, falsch sein. Aber wenn Mose wirklich seinem Volke eine Sammlung von Gesetzen übergab, dann dürfen wir, — selbst wenn die Gesetze auseinandergehen, selbst wenn sie sich manchen Modifikationen unterziehen mußten, selbst wenn die Kodices oder die Bücher, oder beide, in ihrer jetzigen Form viel später abgefaßt wurden als zur Zeit Moses, — doch die bona fides der Verfasser dieser Bücher respektieren, und diese als wesentlich wahre Geschichte aufrecht halten.

I. Wir beginnen mit dem Deuteronomium. Einige Ausleger, welche glauben, daß dies Buch erst zu Josias Zeit verfaßt sei, um eine Reformation zu stande zu bringen, und welche doch suchen, die bona fides der Verfasser aufrecht zu halten, pflegen das Buch ein Beispiel pseudonymer Abfassung zu nennen. Briggs[2]) z. B. bietet lange und scharfsinnige Beweise, um zu zeigen, daß nichts Unvernünftiges in der Annahme einer pseudonymen Literatur innerhalb der Bibel liege, und durch den Hinweis auf das Buch des Predigers hat er versucht, das Deuteronomium von dem Vorwurf des Betruges oder der Erfindung

[1]) Vgl. oben S. 108 f.

[2]) Biblical Study (1887 p. 223 ff.).

rein zu waschen. Aber in Wahrheit wäre dies Buch nicht in gleicher Weise pseudonym wie das des Predigers. Dies letztere ist zwar mit Ausnahme des Titels im Anfang und des Epilogs (12, 9 ff.) am Ende ganz in der ersten Person geschrieben. „Ich, der Prediger" tat dies und das, durchs ganze Buch hindurch, — und seine Persönlichkeit: „Sohn Davids" und seine großartige Lebensweise werden so ausgezeichnet, daß man erraten muß, es sei Salomo gemeint. Aber indem der Verfasser sagt: „war König über Israel in Jerusalem," weiht er uns von Anfang an in sein Geheimnis ein, welches einfach das ist, daß er im Namen Salomos schreibt, um uns zu zeigen, was des alten Salomo Reflexionen über das Leben gewesen sein mochten. Nicht nur ist keine Täuschung beabsichtigt, sondern eine solche ist kaum möglich. Die Umstände historischer Art, welche angeführt werden, sind so spärlich und so allgemein, daß wir nicht über die Tatsachen irregeführt oder falsch unterrichtet werden; alles übrige ist Meditation, Moralisieren, und der Plan des Buches ist soweit durchsichtig. Aber ganz anders steht es mit dem Buch des Deuteronomiums. Als Buch gibt es nicht vor, von Mose geschrieben zu sein, es ist in der Tat eines der vielen anonymen Bücher des Alten Testamentes. Der Verfasser, wer er gewesen sein und zu welcher Zeit er gelebt haben mag, erzählt uns gewisse Dinge, welche Mose tat, und besonders gibt er uns lange Reden, welche Mose gehalten haben soll. Diese langen Reden sind indessen alle in einen historischen Rahmen gefaßt, und wenn der Rahmen nicht historisch ist, ist das Buch mehr als pseudonym, — es ist pseudohistorisch. Die Reden an sich könnten in die Kategorie des Buches Kohelet gerechnet werden, wo dem Salomo die Gedanken, welche durch seine Seele gingen, in den Mund gelegt sind. Aber wenn der Verfasser, der die Reden des Deuteronomiums niedergeschrieben hat, keinen Glauben verdient in Bezug auf Zeit und Umstände, oder wenn die Begebenheiten, welche er in die Reden einflicht, nie stattfanden, so fabriziert er diese einfach. Das Buch erklärt, daß zu einer gewissen Zeit und unter gewissen Umständen Mose das Volk versammelte und lange

Reden an dasselbe hielt, welche ihm gewisse Tatsachen ins Gedächtnis riefen. Wenn Mose nie etwas Derartiges tat, wenn solche Tatsachen nie geschahen, so muß das Buch einfach als unhistorisch oder erfunden bezeichnet werden.

Und doch glaube ich nicht, daß es so angesehen werden darf. Das Buch gibt an, daß Mose am Schluß der Wüstenreise, als das Volk bereit war, den Jordan zu überschreiten, förmliche Ansprachen hielt, worin er ihm die Ereignisse seiner Vergangenheit erzählte, die von ihm gegebenen Gesetze summarisch wiederholte und es vor den Versuchungen warnte, welchen es ganz besonders in Kanaan ausgesetzt sein würde; er bedrohte es im Fall des Ungehorsams mit Gottes Strafgerichten und verhieß ihm im Fall des Gehorsams Gottes Segnungen. Wenn nun Mose überhaupt das Amt verwaltete, welches ihm die Bücher des Alten Testamentes unabänderlich zuschreiben, wenn er bis zu den Grenzen Kanaans der Führer des Volkes, der Begründer seiner nationalen Verfassung, der Gesetzgeber in positivem, bestimmtem Sinn war, so war es das Natürlichste von der Welt, daß er am Schluß seines Lebens solche Abschiedsreden und Ratschläge dem Volke gab, dessen Geschichte so eng mit dem Werk seines eigenen Lebens verknüpft war. Das heißt: die Situation, welche das Buch des Deuteronomiums uns vorhält, ist an sich nicht unwahrscheinlich, sondern in jeder Beziehung außerordentlich wahrscheinlich, und die dahin lautende Angabe des Verfassers ist der Art, daß sie in jedem profanen Schriftsteller als Tatsache angenommen würde.

Wir wollen uns nicht irre leiten lassen durch die direkte Form dieser Reden. An einer Stelle [1]) spricht Wellhausen verächtlich davon, daß uns nichts erzählt, sondern nur geredet und verhandelt werde. Es ist aber merkwürdig, daß er, und viele gleich ihm, von der Eigentümlichkeit der hebräischen Sprache keine Notiz nimmt, daß dieselbe das nicht besitzt, was wir die indirekte Redeweise nennen, — eine Eigentümlichkeit, welche die

[1]) Prolegomena 5. A. S. 344.

beständige Einführung von Reden und Ansprachen nötig macht. Der Mangel der indirekten Redeweise im Hebräischen kann dem Leser an irgend einer Seite aus den historischen Büchern klar gemacht werden. Wenn ein Schriftsteller sagen will, daß A. dem B. eine mündliche Mitteilung machte, so muß er sagen: „A. sprach zu B. sagend" und muß dann ipsissima verba geben. Und doch, genau genommen, verbürgt sich der Schreiber nicht für den genauen Wortlaut. Er legt uns einfach den Hauptinhalt der gesagten Dinge vor und zwar auf die einzige Art, welche die Gesetze seiner Sprache ihm erlauben. Von Anfang bis zu Ende der alttestamentlichen Schriften blieb die Sprache auf dieser Stufe, und nur ganz schwache Versuche, sie zu überschreiten, sind ersichtlich. Überall finden wir die anschauliche, direkte Darstellung, wobei die Schriftsteller in lebendiger Szene uns die handelnden Personen mit ihren Worten und Gebärden vorführen.

Bedenkt man dies, so ist es leicht zu begreifen, wie ein früh oder spät nach Mose auftretender Schriftsteller, welcher sich die ohne Zweifel durch die Tradition im Volk aufbewahrten Ereignisse vergegenwärtigte und dabei uns unbekannte Dokumente benutzte, auf Grund eines summarischen Berichtes ein Buch wie das Deuteronomium hervorbringen konnte. Nicht durch irgend eine Erdichtung, nicht durch die Erfindung einer zweckdienlichen Geschichte, sondern in vollkommen guten Treuen führt er uns den alten Gesetzgeber vor in der Mitte des Volkes, dessen Wohlergehen ihm so sehr am Herzen lag, wie er ihnen Rat, Warnung, Ermutigung gibt, so wie es für ihre Umstände paßte. Es war nichts als natürlich, daß ein Schriftsteller, welcher sich an eine solche Aufgabe machte, viel Eigenes in die Abfassung mischte. Kein Schriftsteller kann sich seiner eigenen Persönlichkeit entäußern, oder ganz ohne Beziehung zu der Zeit, in welcher er lebt, schreiben. Und ein Schriftsteller, welcher nach längerem oder kürzerem Zeitraum auf Mose folgte, konnte ja nicht anders, als die Entwicklung der Ereignisse wahrnehmen, welche zu Moses Zeit erst im Keim waren; er konnte sich auch nicht enthalten, sie mehr oder weniger in ihrer entwickelten Gestalt darzustellen. In diesem Sinn

und in dieser Ausdehnung ist es wahr, daß jeder späte Schriftsteller unter dem Einfluß später Ideen schreibt, und die Einwendung der Kritiker gegen solches Verfahren würde sich auf alle Geschichtsschreibung beziehen. Aber zwischen solchem durchaus ehrlichen Verfahren und der im Großen betriebenen Fabrikation von Begebenheiten und Situationen ist der Unterschied kein geringerer, als zwischen Geschichte und Fiktion. Wir können von einem solchen Schriftsteller nicht glauben, daß er aus freier Erfindung Mose eine Reihe von Begebenheiten aufzählen läßt, die nie stattfanden, oder daß er Mose Gesetze zuschreibt, welche er weder der Form noch dem Wesen nach als dem Volk von Mose gegeben ansieht.

Wie schon gesagt wurde, sind Gesetze Wandelungen unterworfen, je nach der Veränderung der Umstände, und nehmen eine neue Gestalt an, um neuen Anforderungen zu genügen. Ein zuerst ganz allgemeines Gesetz kann auf Veranlassung späterer Zustände der Gesellschaft eine bestimmtere Gestalt annehmen, um den vorliegenden Fällen gerecht zu werden. So entwickelt es sich, ohne sein Wesen zu ändern. Wenn z. B., wie gewiß mit Recht angenommen werden darf, Mose sein Volk vor den Abgöttereien der Kanaaniter warnte und ihm einschärfte, seinen eigenen religiösen Glauben und seine religiösen Gebräuche festzuhalten; so mußte die Nachdrücklichkeit solcher Warnungen und Mahnungen sich verdoppeln, als die wirklichen Gefahren auftauchten, das Gesetz mußte in seiner Anwendung aufgefaßt werden und in den Herzen derer, die darauf blickten, eine bestimmte und genaue Gestalt annehmen. Wenn nun ein späterer Schriftsteller, der in guten Treuen glaubt, daß Mose solche Ermahnungen gab, die wirklichen Gefahren vor Augen hatte, welche vom Gesetzgeber im allgemeinen vorausgesehen waren, so konnte er bei der Reproduktion der Gesetze nicht umhin, sie bestimmter und schärfer zuzuspitzen; aber dadurch änderte er kein Gesetz, noch erfand er ein solches. Dies wäre eine Entwicklung des Gesetzes im Geist der mosaischen Gesetzgebung, natürlich mit der Voraussetzung, daß es eine positive mosaische Gesetzgebung zu entwickeln gab. Und all

dies ist, wie mir scheint, ebenfalls vereinbar mit dem guten Glauben des Schriftstellers und mit der wesentlichen und historischen Genauigkeit seiner Erzählung. Etwas ganz verschiedenes ist die Voraussetzung, daß der Verfasser, als er gewisse Gefahren und Mißbräuche auftauchen sah, sich daran begeben hätte, ein ganz neues Gesetz zu erfinden, um diesen zu begegnen, und daß er mit Vorbedacht eine ganze Reihe historischer Begebenheiten ersonnen hätte, um den Erlaß des Gesetzes daran zu knüpfen. Man wird sich erinnern, daß die, welche den deuteronomischen Kodex spät setzen, gewöhnlich sagen, der Verfasser habe Gesetze im Geist der mosaischen Gesetzgebung verfaßt, und selbst Wellhausen sagt, daß das Buch des Deuteronomiums ältere Aufsätze dieser Art voraussetze und vielfach das Material daraus entnehme.[1]) Der biblische Bericht darüber ist der, daß Mose wirklich die in dem Buch enthaltenen Gesetze niederschrieb. Mit anderen Worten: es gab einen deuteronomischen Kodex vor dem Buch des Deuteronomiums, das sagen selbst die Kritiker, und das sagt auch das Buch. Die Frage ist die: Stammt der Kodex in schriftlicher Gestalt und in einiger Ausdehnung von Mose selbst? Auf der einen Seite haben wir diese unbestimmten Zugeständnisse über den „Geist der mosaischen Gesetzgebung," (und wie konnte ein später Schriftsteller wissen, was dieser Geist war, wenn nicht durch positive Zeugnisse?) und das ebenso unbestimmte Zugeständnis von früheren Aufsätzen, ohne genaue Bestimmung der Zeit und der Ausdehnung der letzteren. Auf der andern Seite haben wir die positive Kunde, daß Mose bei seinem Tod eine Sammlung von Gesetzen hinterließ, welche im Deuteronomium enthalten seien. Die bei literarischen Abfassungen waltenden Gebräuche und das gewöhnliche Geschick der gesetzgebenden Kodices zeigen uns, daß wir nicht genötigt sind, anzunehmen, daß wir darin den genauen Wortlaut der Gesetze haben, wie Mose ihn niederschrieb. Es wird uns nicht gesagt, was aus der Gesetzessammlung wurde, ausgenommen, daß sie den Leviten übergeben und in der Bundeslade aufbewahrt wurde

[1]) Prolegomena 5. A. S. 410.

(Deut. 31, 26). Aber auch die literarische Kritik kann nicht entscheiden, zu welcher Zeit und durch wessen Hände das ganze Buch des Deuteronomiums, wie wir es jetzt haben, verfaßt wurde. Nur durch an sich nicht sehr einleuchtende Mutmaßungen gelangt sie zu dem Schluß, daß das Buch der Zeit des Josia angehöre; aber selbst wenn es als Buch diesem oder einem späteren Zeitalter angehört, so denke ich, die obigen Bemerkungen werden gezeigt haben, daß es dennoch historisch und zuverlässig sein kann, da es uns eine spätere Entwicklung alter Grundsätze vorweist und zugleich auch Bestandteile aufbewahrt hat, welche alt und mosaisch sind.

II. Von den andern Gesetzbüchern haben wir es hauptsächlich mit dem levitischen Kodex zu tun. Hier sind die erzählenden und gesetzlichen Elemente sehr eng verbunden; aber ich halte es für möglich, selbst mit der Voraussetzung, daß der Kodex im Lauf der Zeit Modifikationen erlitt, die Bücher als zuverlässige historische Berichte anzunehmen. Doch wollen wir vor allem sehen, was die kritischen Schriftsteller über die Einführung des Kodex und die erzählten Ereignisse sagen. Von Ezechiel sagt Wellhausen:

„In dem letzten Teil seiner Schrift hat er den Anfang gemacht mit der Aufzeichnung des im Tempel zu Jerusalem üblich gewesenen Rituals. Andere Priester schlossen sich ihm an (Lev. 17—26) und so entstand aus diesem Stande im Exil eine Art Schule von Leuten, die, was sie früher praktisch betrieben hatten, jetzt auf Schrift und in ein System brachten. Nachdem der Tempel wieder hergestellt war, hielt sich doch der theoretische Eifer und bildete in Wechselwirkung mit der erneuten Praxis das Ritual noch weiter aus.“ [1]) So lange der Opferdienst als Praxis bestand, übte man ihn eifrig aus, beschäftigte sich aber nicht theoretisch damit und hatte gar keinen Anlaß, ihn zu buchen. Nun war der Tempel zerstört, der Opferdienst vorbei, das Personal außer Dienst: es ist begreiflich, daß die heilige Praxis von ehe-

[1]) Wellhausen, Prolegomena 5. A. S. 412.

mals nun zum Gegenstand der Theorie und der Schrift gemacht wurde, damit sie nicht verloren ging, und daß ein verbannter Priester den Anfang machte, das Bild von ihr, das er in seiner Erinnerung trug, aufzuzeichnen, und es als Programm für die zukünftige Herstellung der Theokratie zu veröffentlichen. Begreifen läßt es sich auch, wenn Einrichtungen, die, so lange sie lebendig waren, einfach als natürlich galten, seit ihrer Zerstörung in einem verklärenden Licht erschienen und durch das ihnen gewidmete Studium auf eine künstliche Weise noch mehr im Werte stiegen." [1])

All das mag nicht für jedermann so leicht „begreiflich" sein, wie es Wellhausen scheint. In der Tat, die Dinge, welche anzunehmen er keine Schwierigkeit findet, sind sehr oft gerade die, für welche wir am meisten Beweise wünschten. Darüber, daß die Abfassung der Gesetzbücher während des Exils der Niederschlag einer langen, voll entwickelten Praxis gewesen sein soll, haben wir schon gesprochen. Bredenkamp ruft mit gerechtem Erstaunen aus: „Wolken, die zur Zeit der Ahnen sich gebildet, pflegen die Enkel nicht zu beregnen. Konnte man in der vorexilischen Zeit nicht schreiben? Warum reißt man mit Gewalt den altisraelitischen Priestern die Feder aus der Hand?" [2]) Wellhausen sagt uns freilich auf seine eigene Autorität hin, daß die Praxis der Priester am Altar nie einen Teil des geschriebenen Gesetzes in vorexilischen Zeiten ausgemacht habe. [3]) Aber Dillmann, welcher diese Bücher einer sehr gründlichen Prüfung unterwarf, hat nicht nur nichts dagegen, sondern findet positiven Beweis dafür, daß die Priester im Tempel zu Jerusalem die Gewohnheit hatten, die Gesetze und Ordnungen für ihre Zeremonialverrichtungen niederzuschreiben. [4]) Außerdem muß Wellhausen hier annehmen, daß die Praxis, welche vor dem Exil eifrig ausgeübt wurde, gerade das war, was man nach demselben kodifizierte, obwohl sonst seine allgemeine Be-

[1]) Wellhausen, Prolegomena 5. A. S. 60.

[2]) Gesetz und Propheten S. 118.

[3]) Prolegomena 5. A. S. 59.

[4]) Die Bücher Exodus und Levitikus, 2. A. S. 386. Er nennt Wellhausens Aufstellung „eine willkürliche Behauptung."

hauptung dahinging, daß in der vorexilischen Periode keine Spur von Bekanntschaft mit dem Priesterkodex sich finde, wohl aber deutliche Anzeichen von völliger Unbekanntschaft mit seinem Inhalt.[1]) Aber wenn man so wenig von seinem Inhalt wußte, wie konnte ein exilischer Priester oder eine Anzahl solcher die ganze Sache im Gedächtnis haben und schriftlich aufzeichnen? Auch will, was er der Zeit des Exils zuschreibt, schlecht zusammenstimmen mit der Darlegung, die er an einer anderen Stelle gibt. Er nennt[2]) das babylonische Exil „ein vollständiges Durchschneiden der natürlichen Tradition des Lebens, des Zusammenhangs mit den ererbten Zuständen, einen Einschnitt in die geschichtliche Kontinuität, wie er kaum größer gedacht werden kann."

Dies ist kaum vereinbar mit der Ansicht, daß eine Priesterpartei vom Anfang der Gefangenschaft an sich an das genaue Studium und die Anordnung des Kultussystems begab, welches soeben abgebrochen worden war. In Wahrheit erscheint uns Wellhausens ganze Darstellung vom Einfluß des Exils auf die Abfassung der Gesetzbücher durchaus nicht so leicht begreiflich, als er es uns glauben machen will.

1) Erstens wird uns gesagt[3]): „Den Übergang von der vorexilischen zur nachexilischen Zeit machte nicht der Deuteronomiker, sondern Ezechiel, der Priester im Prophetenmantel, welcher unter den ersten Verbannten sich befand." An Ezechiels Programm wird so zuversichtlich als an den Vorläufer des levitischen Kodex appelliert, daß, wer heutzutage das Gegenteil behauptet, sich unfähig zeigt, kritisches Verfahren zu verstehen und sich beinahe der Lächerlichkeit preisgibt. Ja, so wichtig sind die Kapitel im Ezechiel, welche dies Programm enthalten, daß Wellhausen sagt, sie seien nicht unrichtig als „der Schlüssel zum Alten Testament" bezeichnet worden.[4]) Die betreffenden Kapitel, Ez. 40—48, bilden einen zusammenhängenden Abschnitt und erzählen uns, wie

[1]) Prolegomena 5. A. S. 58 ff.
[2]) Ebenda S. 28.
[3]) Ebenda S. 60.
[4]) Ebenda S. 427.

der Prophet „in göttlichen Gesichten" ins Land Israels gebracht wurde und was er da sah und erfuhr. Er verweilt lange und ausführlich bei dem Ausmessen und der detaillierten Einrichtung des Tempels und gibt Anweisungen für dessen Weihe und den Dienst an demselben. Er schildert auch die Gewässer, welche unter dem Hause hervorquellen und die Wüste befruchten, und er bezeichnet aufs genaueste die Maße des heiligen Gebietes und die Lage der Stämme im Land. Nun sollte doch sicher jede ehrliche Kritik die Auslegungsweise, welche sie bei einem Teil dieser Vision anwendet, auch auf das Ganze ausdehnen. Wenn der eine Teil davon ein kühles, überdachtes Programm ist, so sollten es die andern auch sein. Wenn hingegen die anderen Teile seines Zukunftsgemäldes offenbar nicht in diesem Sinn genommen werden können, so sollte dies auch beim zeremoniellen Teil nicht geschehen. Ezechiel ist gerade so genau und nüchtern in den Einteilungen, die er mit dem heiligen Land vornimmt, wie in den Verordnungen, die er für den Gottesdienst im Heiligtum aufstellt. Und doch will die kritische Schule in den letzteren den ersten Versuch sehen, das zu ordnen, was nachher zum levitischen Kodex wurde. Warum sagt sie uns nicht ebenfalls, seine geographische Skizze müsse als Ausgangspunkt für die Verteilung der Stämme im Buch Josua angesehen werden, oder seine Skizze vom Tempel sei die Grundlage des salomonischen? Ich muß einfach bekennen, daß ich den Grundsatz einer Kritik nicht verstehen kann, welche solchergestalt ein Stück aus dem Zusammenhang herausreißt und aus demselben ein ernsthaftes historisches Programm zu machen sucht, während es rein unmöglich ist, die anderen Teile auf die gleiche Art zu behandeln. Wenn zwei Drittel der Vision offenbar ideal sind, so muß es das letzte Drittel auch sein, wie wir auch die ideale Bedeutung verstehen mögen, welche der Prophet ihr unterzulegen beabsichtigt. Wenn betont wird, daß Ezechiel nicht nötig hatte, detaillierte Anweisung für das Ritual zu geben, falls ein Ritualgesetz existierte, und daß er auf kein solches Gesetz Bezug nehme, so kann man erwidern, daß er in der gleichen Weise von Tempel und Land spricht. Wir können aus seiner

Beschreibung nicht erkennen, daß der Tempel Salomos je gebaut oder das Land vor seinen Tagen unter die Stämme verteilt wurde. „Dies, sagt er Ez. 47, 13. 14, sind die Grenzen, nach denen ihr das Land sollt austeilen den zwölf Stämmen Israels ... denn ich habe meine Hand aufgehoben, das Land euern Vätern zu geben" — und er gibt alle Maße von dem in der Vision geschauten Hause an, ohne eine Haus zu erwähnen, von dem er ganz wohl wußte, daß es seit Jahrhunderten bestanden habe. Deshalb brauchen wir uns nicht zu sehr zu wundern, daß er ein detailliertes Ritual bringt, als wäre dies das erstemal, daß man von so etwas hörte oder daran dachte. Er ist nicht der erste in der Geschichte, der versucht hätte, ein Ritual festzustellen für ein Volk, das bisher zu seiner Leitung nichts als den Gebrauch gehabt hätte. Seine Skizze ist für solch einen Versuch viel zu kurz. Keine Priesterschaft hätte mit solch einem dürftigen, unvollständigen Handbuch den Dienst des Heiligtums verwalten und den Gottesdienst des Volkes ordnen können. Und wenn es als ein literarisches Werk die Grundlage des späteren levitischen Kodex sein soll, so ist es durchaus nicht gewiß, daß der levitische Kodex nach Sprache oder Inhalt davon abhängig sei. Eine sorgfältige Prüfung hat kompetente Richter zu dem Entscheid geführt, daß das Umgekehrte der Fall ist;[1]) aber ich finde es nicht nötig, in diese Frage einzutreten.

Doch es möchte geltend gemacht werden: Wenn ein detailliertes autoritatives Gesetz existierte, warum wich Ezechiel selbst in der Vision davon ab? Nun, nach der kritischen Hypothese existierte wenigstens das deuteronomische Gesetz als autoritativ, und doch weicht Ezechiel davon ab. Wenn man weiter fragt: Wie konnte er, obgleich er ein Prophet war, einfach das anerkannte Gesetz auf die Seite schieben? so erhebt sich die Gegenfrage: Nachdem er, ein Prophet, der im Namen Gottes aus direkter Offenbarung sprach, dieses Gesetz entworfen hatte, wie konnten Priester im Exil an Ezechiels Entwurf vorbeigehen und

[1]) So Dillmann, Klostermann, Graf Baudissin, Bredenkamp u. a.

einen abweichenden Kodex bilden? Es entstehen eben nach allen Seiten hin unübersteigliche Schwierigkeiten, wenn dies Ritual Ezechiels als ein kühles, nüchternes Programm der Gesetzgebung angesehen wird, das als ein erster Versuch der Kodifikation hingestellt wird, und ein Argument für die moderne Theorie läßt sich nicht darauf gründen.

2) Sodann ist es zwar gut denkbar, daß das Volk im Exil seine Aufmerksamkeit den Dingen des Gesetzes zuwandte. Um sich von den umwohnenden Heiden getrennt zu erhalten, waren sie gezwungen, auf solche Dinge persönlicher, zeremonieller und gesellschaftlicher Art zu achten, welche ihre nationalen Unterscheidungen ausmachten, und insofern ist sogar ihre Existenz als besonderes Volk im Exil ein Beweis eines vorher existierenden Gesetzes. Hingegen ist es nichts weniger als einleuchtend, daß sie zum erstenmal die rein levitischen Opfergesetze und dergleichen zu einer Zeit studiert haben sollen, als sie gar keinen Kultus dieser Art hatten.

3) Wiederum taucht hier die Voraussetzung einer Fiktion auf, laut welcher ein falscher historischer Rahmen für die Gesetze des levitischen Kodex erfunden wurde, indem man sie auf Mose und die Wüste zurückführte, einzig um dem Gesetz höhere Sanktion zu verleihen. Nicht nur z. B. gab es keine Stiftshütte, wie sie im Pentateuch beschrieben und in der Wüste bereitet wurde, sondern sogar zu der Zeit, da die Geschichte ihrer Aufrichtung fabriziert wurde, gab es keine solche, welcher die Fabel ihre Entstehung verdankt hätte, noch hatte je eine solche Stiftshütte existiert, welche der Geschichte ihren Ursprung gegeben hätte.[1]) Es war einfach die Legendendichtung von Epigonen, welche die Dimensionen des Tempels auf halbe Ausdehnung herabsetzten und vorgaben, eine Stiftshütte dieser Größe habe in tragbarer Gestalt in der Wüste existiert, und all dies nur, um glauben zu machen, daß der Tempeldienst eine ältere Einrichtung sei, als die Zeit des Tempelbaus. So werden auch andere frühe Einrichtungen, welche

[1]) Wellhausen, Prolegomena 5. A. S. 37 f.

der Kodex enthält, auf Erdichtung zurückgeführt. In jedem einzelnen Fall, wo ein Gesetz in der mosaischen Zeit gegeben worden sein soll, verhalte es sich nicht anders. Dabei werden alle möglichen Unterschiede zwischen der Erzählung des Priesterkodex und derjenigen des Jehovisten betont, und es wird dargetan — man muß sagen mit wunderbarem Scharfsinn — daß der erstere aus der exilischen Zeit stammt, d. h. aus der Zeit der Einführung der Gesetze oder der nächstfolgenden.

Die Frage ist nun, ob die Palme des Scharfsinns den Schreibern dieser Bücher oder den modernen Kritikern zugesprochen werden soll, ob es wahrscheinlich ist, daß eine Schule von Männern wie Ezechiel und Esra mit schrankenloser Erfindungskunst diese ganze Geschichte ausgesonnen habe, oder ob unsere modernen Kritiker alle ihre Klugheit aufbieten, um eine künstliche Erklärung für eine Sache zu finden, die viel einfacher ist, als sie dieselbe machen. Denn was konnte der Zweck sein, um Geschichte so im großen Stil zu erfinden? Man antwortet: um den Gesetzen Bekräftigung zu geben. Aber auf wen sollte diese Bekräftigung einwirken? Auf die Männer der Priesterschule selbst? Diese waren ja nach der Hypothese schon den reformatorischen Ideen ergeben. Auf das Volk im ganzen? Es ist nicht wahrscheinlich, daß die bloße Fabrikation einer Geschichte, welche ihm neu war, es aus seiner Lethargie aufrüttelte und zu neuem Eifer anfeuerte. Es soll daran erinnert werden, — und diese Bemerkung bezieht sich auch auf die Entstehung des Deuteronomiums, — daß es sich hier nicht um einen Fall handelt, wo jemand im Geheimen ein bisher unerhörtes Geschichtsschema sich ausgesonnen, und es im Verborgenen niedergelegt hätte, damit es von der Nachwelt gelesen werde. Es war auch nicht, so wie ich die Theorie verstehe, ein Fall, wo für einen gegenwärtigen Zweck die alten, geschätzten Traditionen eines Volkes gesammelt wurden. Die Sache wurde damals sozusagen am offenen Tage und zu einem bestimmten Zweck ins Werk gesetzt, eine bedeutende Anzahl von Personen waren darein verflochten, und sie geschah in einem Volk, welches schon eine bestimmte Überlieferung seiner Geschichte besaß. Dennoch

und obwohl das Volk wenigstens in den Tagen des Jeremia in Sachen seiner Nationalgeschichte kritisch genug war (Jer. 26, 16 ff.), so hören wir nie, weder damals noch zur Zeit der Restauration, daß irgend ein Verdacht über dem geschichtlichen Bericht in diesen Gesetzbüchern waltete.

4) Die Form, in welcher der levitische Kodex erscheint, ist der modernen Theorie über seine Entstehung nicht günstig. Man wird bemerken, daß in vielen Fällen die Gesetze mit Einführungen versehen sind, welche auf merkwürdige Art variieren, z. B.: „der Herr sprach zu Mose," — „der Herr sprach zu Mose und Aaron" — und sogar: „Der Herr sprach zu Aaron," und diejenigen, an die die Gesetze sich wenden, sind auch verschieden: „die Kinder Israels," — „Aaron und seine Söhne," — „die ganze Versammlung der Kinder Israels," — „Aaron und seine Söhne und alle Kinder Israels." Solche und ähnliche Züge, sowie auch die Art, wie die Gesetze geordnet sind, daß nämlich dasselbe Thema mehr als einmal erscheint und dasselbe Gesetz an verschiedenen Orten wiederholt wird, rufen den Eindruck hervor, daß die Gesetze aus verschiedenen Quellen gesammelt wurden. Es hat den Anschein, als hätte es kleinere Sammlungen gegeben, welche Gebräuche gewisser Kreise ordneten, und welche vielleicht zur Aufbewahrung und Ausführung verschiedenen Personen anvertraut waren. Jedenfalls hat die Sammlung nicht das Aussehen eines systematischen Gesetzbuches. Dieser Zug, so möchte ich meinen, widerspricht der Idee der Abfassung durch Esra und eine Schule mehr als der Idee des mosaischen Ursprungs und allmählicher Abänderung im Lauf der Zeit; denn die erstere würde jedenfalls systematischer verfahren sein. Ich habe schon auf jene Eigentümlichkeit der hebräischen Sprechweise hingedeutet, welche verlangt, daß die Worte direkt dem Redenden in den Mund gelegt werden, während wir nur die Substanz des Gesprochenen anzugeben brauchen. Die Eingangsworte dieser Gesetze wollen also nichts weiter sagen, als daß die Gesetze ursprünglich aus mosaischer Zeit stammen. So ist die Geschichte befriedigt und die bona fides der Verfasser gerettet. Selbst wenn die abschließende

Kodifikation erst zu Esras Zeit stattfand, darf der Kodex und noch mehr die Institutionen der Hauptsache nach als zuverlässig mosaisch angesehen werden.

Die biblischen Verfasser stellen keine Zeit oder Zeiten fest, in welchen die Gesetze so wie sie vor uns liegen, niedergeschrieben wurden, und ihre Angaben, wenn sie loyal ausgelegt werden, erlauben uns anzunehmen, daß die Bücher durch viele literarische Prozesse hindurch gingen, bevor sie ihre schließliche Gestaltung bekamen. Die Vielfältigkeit der Quellen, aus welchen die Gesetzbücher geflossen sind, ist ein Beweis einer lange andauernden literarischen Geschichte. Die eigentümliche Anordnung der gesetzgebenden Teile, ja selbst ihr Auseinandergehen beweist, daß das Gesetz seit langem etwas Lebendiges war, und daß die Gesetzbücher nicht aus dem Gedächtnis der Priester zum Leben auferstunden, noch weniger durch Schriftgelehrte ersonnen wurden. Wenn, wie es ganz glaubhaft scheint, die Gesetze über gewisse Zeremonien von denen, welchen sie anvertraut waren, abgeschrieben und von einem Priestergeschlecht zum andern überliefert wurden, so ist es ganz wahrscheinlich, daß im Lauf der Zeit unter veränderten Umständen auch Änderungen des Inhalts stattgefunden haben, und daß die schließliche Abschrift oder Redaktion demzufolge ein moderneres Gepräge trägt, als das Original. Dies ist jedenfalls eine viel würdigere Erklärung, als zu sagen, daß die Gesetze durch Erdichtung der alten Zeit zugeschrieben wurden, um ihnen eine Autorität zu verleihen, an die sie kein Anrecht hatten. Indem wir die Angaben der biblischen Schriftsteller so nehmen, wie sie dastehen und sie nicht mit Schlüssen überbürden, für die sie nicht verantwortlich sind, bekommen wir eine zusammenhängendere und natürlichere Anschauung von der ganzen Geschichte des Gesetzes, — eine Anschauung, welche gewiß an sich glaubwürdiger ist für alle die, welche nicht zum voraus gegen die biblischen Schriftsteller eingenommen sind.

Übrigens: Die Ordnung, in welcher die Gesetzbücher geschrieben wurden, das Verhältnis der Gesetze zu einander, ihre einzelnen Abänderungen mit fortschreitender Zeit, — das alles

sind Dinge, an denen die Kritik ihren Scharfsinn üben kann, und welche sie ins wahre Licht und ins wahre Verhältnis setzen mag. Aber sie haben eher ein archäologisches als ein praktisches Interesse in Bezug auf den wichtigen Punkt, über welchen wir Gewißheit zu erlangen wünschen: den Ursprung und die Entwicklung der Religion, und hauptsächlich, weil sie zu viel mit dieser Frage verknüpft worden sind, haben sie so viel Wichtigkeit erlangt. Kritische Forschungen dieser Art können nichts schaden, so lang der Hauptverlauf der Geschichte, welcher auf seinen eigenen unabhängigen Beweisen beruht, als das leitende Prinzip der Kritik gilt. Es ist, um wenig zu sagen, sehr zweifelhaft, ob wir in einer Entfernung von zwei oder dreitausend Jahren in der Lage sind, mit irgend welchem Erfolg die Daten der respektiven Quellen zu bestimmen, aus denen der Pentateuch hergeleitet wird. Die wunderbaren Wandelungen, welche die moderne Kritik bei diesem Gegenstand durchgemacht hat, zeugen von der Schwierigkeit des Problems, wenn sie nicht gar unser Vertrauen in ihre Fähigkeit, es zu lösen, erschüttern. Die eigentümliche Mischung von Elementen in der komplizierten Struktur der Bücher führt auf einen stufenmäßigen, wiederholten Prozeß des Ausgebens, Umschreibens und Umgestaltens, der vollkommen denkbar ist bei einem Volke, das mit literarischem Verfahren vertraut war. Der Hauptpunkt, an den wir uns erinnern sollen, — der Punkt, nach welchem alle unsere Forschungen hingestrebt haben, ist, daß das Gesetz und seine Aufzeichnung viel älter sind, als die modernen Kritiker zugeben, und daß die Erscheinung der Bücher als solcher sich viel verständlicher erklären läßt auf Grund des biblischen Prinzips, als durch die moderne Theorie: sie sind ein naturgemäßes Produkt der Geschichte, sowohl der religiösen als der literarischen, — nicht Werke, welche nach einer literarisch gänzlich beispiellosen Weise abgefaßt wären, um eine Geschichte zu fabrizieren, welche nie stattgefunden hätte.

XVII.

Gesetz und Propheten.

Nach der modernen Theorie wird die biblische Ordnung von Gesetz und Propheten in die Reihenfolge: Propheten und Gesetz umgeändert. Wenn darin bloß die Behauptung läge, daß einige der prophetischen Schriften vorhanden waren, ehe der Pentateuch seine jetzige Gestalt angenommen hatte, so könnte dies ein haltbarer, auf literarischer Kritik beruhender Lehrsatz sein. Der Sinn der Behauptung ist jedoch der, daß die prophetische Tätigkeit historisch der Annahme des autoritativen Gesetzes vorausgehe, und daß tatsächlich die Tätigkeit der Propheten in ihrer Entwicklung die Einführung des Gesetzes zur Folge hatte. Die Haltung, welche die Propheten nach dieser Theorie von Anfang bis Ende einnehmen sollen, und die Beziehung, in welche man sie zu der ganzen Bewegung der Gesetzgebung bringt, sind so eigentümlich, daß der Gegenstand eine spezielle Behandlung erfordert.

1) Wir haben schon die Behauptung betrachtet, daß allenthalben, wo in den früheren Schriftpropheten Gesetz oder Gesetze angeführt werden, dies nur auf mündliches, nicht auf schriftliches Gesetz gehe. Man sagt uns, die Priester wie die Propheten haben dem Volk ihre Thoroth oder Belehrungen mündlich vorgetragen, wobei der Inhalt der priesterlichen Thora hauptsächlich moralisch war, teilweise freilich auch zeremoniell, sofern er sich auf reine und unreine Dinge bezog. Der priesterliche Dienst am Altar sei dagegen nie eine Sache des Unterrichts für die Laien gewesen und nie in kodifizierter Form niedergeschrieben worden.[1]) Dabei wird nicht recht deutlich, worin die Thora der Priester von derjenigen der Propheten verschieden war, noch ist es uns klar, ob und in welcher Ausdehnung die Priester ihre moralische und zeremonielle Thora niederschrieben. Womit wir uns aber besonders zu beschäftigen haben, ist die Stellung der

[1]) Wellhausen, Prolegomena 5. A. S. 59.

Propheten zum Gesetz. Es kann nicht geleugnet werden, daß sie in den Ausdrücken allgemeiner Art, die sie anwenden, eine hohe Achtung vor der Priester-Thora bezeugen. Die kritischen Historiker sagen jedoch, dies beziehe sich auf den moralischen Teil des Priester-Unterrichts, und es wird kühn behauptet, daß die Propheten bis herab zur Zeit Jeremias die göttliche Autorität der Opfer und Ritualgesetze leugneten. Die Sachlage war, wenn ich die Darstellung recht verstehe, folgende: Im vorexilischen Altertum, als der Bamoth-Dienst Regel war, bestand das Wesentliche beim Gottesdienst nicht im Ritus, sondern in der Gottheit, welcher dieser Dienst dargebracht wurde. Die Geschichtsbücher, die aus vorexilischer Zeit stammen, — die Bücher der Richter, Samuels und der Könige, — zeigen große Mannigfaltigkeiten in den Opferarten, einige derselben mögen mit dem Gesetz des Pentateuchs übereinstimmen, während andere weit davon abweichen, was beweist, daß es keine festgesetzte Regel gab.[1]) Auch die prophetischen Bücher bezeugen zwar, daß in ihren Tagen der Kultus mit äußerstem Eifer und Glanz betrieben wurde, sie zeigen aber in ihrer Polemik gegen die Verwechslung von Gottesdienst und Religion, daß diese hohe Würdigung nicht auf der Annahme mosaischer Herkunft des Kultus beruhte, sondern einfach auf dem Glauben, daß Jahaveh von seinen Anhängern durch Opfer und Gaben geehrt werden müsse, gerade wie andere Götter.[2]) Mit anderen Worten: der Unterschied zwischen legitim und ketzerisch fehlte, was die Zeremonien des Gottesdienstes betrifft, gänzlich; die Theorie von einer ungesetzlichen Praxis ist unmöglich, und die Gesetzmäßigkeit der tatsächlich existierenden ist unbestreitbar.[3]) Man muß daher die Propheten, wenn sie das Volk um seiner Opfer und Gaben willen strafen, nicht so verstehen, als ob sie es wegen Verfälschung eines bestehenden Gesetzes über rechtmäßige Form des Gottesdienstes anklagten, sondern sie drücken ihre Mißbilligung des ganzen Opfersystems aus als einer Einrichtung

[1]) Wellhausen, Prolegomena 5. A. S. 55 f.
[2]) Ebenda S. 58 f.
[3]) Ebenda S. 57. 59.

von bloß menschlicher Erfindung, die der göttlichen Sanktion entbehre. Nicht nur zeigen sie uns, wenn sie sich so aussprechen, daß es in ihren Tagen kein der levitischen Gesetzsammlung ähnliches Gesetz gab, sondern die Propheten vor Josias Zeit wenden sogar nichts gegen die Lokal-Heiligtümer ein (so lang dieselben dem Dienst des Nationalgottes geweiht sind), ein Beweis, daß die deuteronomische Sammlung bis zu jener Periode noch nicht ins Dasein getreten war, geschweige denn göttliche Sanktion empfangen hatte. Die Propheten erscheinen mit einem Wort als die Vertreter einer Richtung, welche zu der legalisierenden Tendenz der Gesetzsammlungen in starkem Gegensatz stand.

Bei dieser Beweisführung wird großer Nachdruck auf Äußerungen Jesajas gelegt. Seine Antipathie gegen das ganze Ritualsystem finde, sagt man, ihren Ausdruck in der sehr bekannten Stelle Jes. 1, 11 ff: „Was soll mir die Menge eurer Opfer? spricht Jahaveh. Ich bin satt der Brandopfer von Widdern und des Fetten von den Gemästeten und habe keine Lust zum Blut der Farren, der Lämmer und Böcke. Wenn ihr hereinkommt, zu erscheinen vor mir, wer fordert solches von euern Händen, daß ihr meine Vorhöfe zertretet?" Wellhausen versichert, daß der Prophet sich nicht so hätte äußern können, „wenn der Opferdienst nach irgend welcher Tradition für spezifisch mosaisch gegolten hätte." [1]) Aber was wird dann aus dem Bundesbuch, welches gewißlich zu dieser Zeit als autoritative Gesetzsammlung anerkannt war und ausdrücklich Mose zugeschrieben wird? Es sagt in der gottesdienstlichen Verordnung, auf welche sich die Kritiker berufen, indem sie seine Existenz und Geltung bis zur Zeit Josias annehmen: „Einen Altar von Erde mache mir, darauf du dein Brandopfer und Dankopfer, deine Schafe und Rinder opferst." (Exod. 20, 24.) Wollte man aber auch behaupten, Jesaja habe sogar dieses alte Stück Gesetzgebung verworfen, so geht jedenfalls die hier angewendete Beweisführung zu weit. Denn nach derselben würde

[1]) Wellhausen, Prolegomena 1. Aufl. S. 60, in Auflage 4 f. erheblich abgeschwächt!

der Prophet auch den Sabbat als ein Stück selbsterwählten Gottesdienstes und sogar das Gebet als ein Gott mißfälliges Ding verwerfen, sagt er doch in demselben Zusammenhang: „Neumonde und Sabbate, Ausrufen von Festversammlung mag ich nicht, und wenn ihr schon eure Hände ausbreitet, verberge ich doch meine Augen vor euch, und ob ihr schon viel betet, höre ich euch doch nicht." (Jes. 1, 13. 15.)

Wenn wir Jesaja die Gabe zutrauen, zwischen Opfer als opus operatum und Opfer als Ausdruck eines aufrichtigen und gehorsamen Herzens zu unterscheiden, — und gewiß war der Fürst unter den Propheten einer solchen Unterscheidung fähig, — so haben seine Worte eine klare und bestimmte Bedeutung, die den Zeiten und Umständen, in welchen er lebte, in hohem Grad angemessen war. Wenn wir sie dagegen in ihrer nackten Form als Zeugnis der Geschichte der religiösen Gebräuche Israels nehmen, werden sie ihrer ethischen sowohl als rhetorischen Kraft entblößt, und die vorausgesetzten Umstände werden schwer begreiflich. Denn welches war der Gottesdienst eines wahren Israeliten in den Tagen Jesajas? Läßt man noch einen äußerlichen Gottesdienst übrig, an dem ein Mann wie Jesaja sich beteiligen konnte? Oder soll dieser Prophet zu einer Art Freidenker verfeinert werden, der allen äußerlichen religiösen Gebräuchen fern stand, der „keine Kirche besuchte," wie die moderne Redensart lautet, weil der ganze regelmäßige Gottesdienst eine bloß menschliche Erfindung war? Wenn ein Prophet auf solche Weise von den äußeren Hilfsmitteln der Frömmigkeit sich emanzipieren konnte, was wurde dann aus dem gewöhnlichen Volk? Welcher Gottesdienst war ihm überhaupt gestattet, wenn alles, was im Tempel vorging, verworfen war, und wenn die Verwerfung das bedeutet, was die Kritiker sagen? Denn man merke wohl: Jesaja ist diesen Dingen gegenüber nicht gleichgültig, wie wenn sie für die Geringen gut genug, aber für ihn zu gemein wären. Was immer es ist, worauf er anspielt, er tut es mit Mißfallen, und wenn es eine Möglichkeit rechtmäßigen Gottesdienstes überhaupt gab, so dürfen wir seine Worte nicht als Verwerfung alles Gottes-

dienstes betrachten, sondern als Verwerfung des Geistes, in welchem er ausgeübt wurde, oder der Mißbräuche, wovon er umgeben war.

Wiederum wurde gesagt, daß die Worte Michas, des Zeitgenossen Jesajas, dasselbe beweisen: „Es ist dir gesagt, o Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert, nämlich das Recht üben und Liebe erweisen und demütig wandeln vor deinem Gott" (6, 8). So Wellhausen:[1]) „Obwohl die schroffe Entgegensetzung von Kultus und Religion gewiß eigentümlich prophetisch ist, so kann sich Micha doch darauf berufen: es ist dir gesagt, Mensch, was Jahve fordert. Es ist nichts Neues, sondern eine bekannte Sache, daß die Opfer nicht der Inhalt der Thora Jahves sind." Dies ist nicht eine billige Auslegung der Worte des Propheten; denn das Gebot, das Recht zu üben und Liebe zu beweisen, schließt ein Gebot Opfer darzubringen nicht aus. Aber dies ist gerade der Prophet, der in fast gleichem Wortlaut wie Jesaja die Zeit voraussagt, wo der Berg des Hauses Jahavehs erhöht sein wird und alle Nationen dahin wandern werden. Wenn also die Beweisführung konsequent durchgeführt würde, täte sie dar, daß diese beiden Propheten die göttliche Autorität aller äußeren Religionsgebräuche leugnen, und doch würde sie ihnen die Abgeschmacktheit zuschreiben, einen Tempel und einen Altar für hochheilig zu halten, dessen Dienst nach ihrer Überzeugung müßig oder sogar unangemessen war.

Ebenso beruft man sich auf die bekannte Erklärung Hoseas: „Ich habe Lust an Liebe und nicht am Opfer" (6, 6). Man möchte denken, daß des Propheten Meinung durch die nachfolgenden Worte deutlich genug würde: „und an Erkenntnis Gottes mehr als an Brandopfer." Ich gestehe, ich bin erstaunt, daß berufsmäßige Kenner des Hebräischen sich an eine Stelle wie diese anklammern können; aber es scheint beinahe, als ob einige vor lauter Eifer, eine Hypothese zu befestigen, nicht nur Poesie und Gefühl in den hebräischen Schriften ignorieren, sondern sogar gegen

[1]) Prolegomena 1. A. S. 61.

einfache Dinge der Grammatik und Rhetorik ihre Augen verschließen. Die Erinnerung an den Sprachgebrauch wird uns sofort zeigen, wie wenig das auf den vor uns liegenden Text gegründete Argument wert ist. Wenn wir in Spr. 8, 10 lesen: „Nehmt an meine Zucht und nicht Silber, und die Erkenntnis eher als köstliches Gold," — so bemerken wir, daß die beiden Ausdrucksformen einander erklären. Wer würde aus dem Satz: „und nicht Silber" schließen, daß es unter allen Umständen absolut verboten war, Silber anzunehmen? Vgl. auch Spr. 17, 12. Kurz, der Prophet wiederholt nur, was Samuel lang vor ihm sagte: „Gehorsam ist besser denn Opfer, und Aufmerken besser, denn das Fett von Widdern," — obschon der Seher von Rama selbst Opfer nach regelmäßigem religiösem Gebrauch darbrachte. Was er tat, begünstigten zweifellos auch seine Nachfolger im Prophetenamt, und wir haben absolut keinen Beweis, daß man vor Josias Zeit im Tempel Jerusalems keinen reineren Gottesdienst kannte als den, der auf den Höhen ausgeübt wurde. Der Verfasser der Königsbücher, — sein Zeugnis soll zwar hier nicht maßgebend sein, — hatte sicher etwelchen Grund, warum er gewisse Könige als solche bezeichnete, welche heidnische Mißbräuche in den Tempeldienst einführten, und andererseits die erfolglosen oder erfolgreichen Versuche anderer namhaft machte, dieselben zu beseitigen. Anzunehmen, daß er in dieser Sache willkürlich handelte, hieße seine Berichte samt und sonders wegkritisieren und würde uns auch keine Sicherheit in Bezug auf die Wahrheit des Berichtes von der Reformation Josias lassen. Wir haben keinen Grund zu zweifeln, daß zu gewissen Zeiten und unter den treueren Königen der Gottesdienst im Zentral-Heiligtum zu Jerusalem mit ähnlicher Reinheit und Regelmäßigkeit beobachtet wurde, wie nach der Zeit, in welcher nach Erlaubnis der Kritiker die Reformation stattfand. Nehmen wir speziell den Fall Jesajas. Kann irgend jemand von der modernen Schule uns sagen, was den Propheten dazu führte, die Vision seiner Weihe zum prophetischen Beruf (Jes. 6) in das Gewand zu kleiden, welches er ihr gibt? Wenn der Tempeldienst so

voller Greuel war, warum wählte er dann dessen Gegenstände und Einrichtungen als Bildnis bei einem der höchsten Flüge seiner prophetischen Inspiration? Was sollte der Altar, von dem eine glühende Kohle genommen wurde, mit der seine Lippen berührt und seine Ungerechtigkeit hinweggenommen wurde? Man sollte meinen, wenn die moderne Lehre richtig ist, der reinigende Einfluß hätte in der entgegengesetzten Richtung gehen müssen: vom Propheten zum Altar, und die dem Propheten überbrachte Botschaft hätte jener ähnlich gelautet, die der Prophet gegen den Altar zu Bethel aussprach (1 Kön. 13, 2).

Aber man sagt uns zuversichtlich, daß Jeremia der modernen Theorie einen entscheidenden Beweis liefere mit den Worten (7, 22): „Denn ich habe eueren Vätern des Tages, da ich sie aus Ägyptenland führte, weder gesagt noch geboten von Brandopfern und andern Opfern, sondern dies gebot ich ihnen und sprach: Gehorchet meinem Wort, so will ich euer Gott sein und ihr sollt mein Volk sein." Nun, wenn wir verpflichtet sind, auf alle Fälle die Worte buchstäblich zu nehmen, so sind sie nach biblischem Bericht buchstäblich wahr; denn nach der Erzählung des Exodus selbst verlangte das Gebot am Tage der Ausführung aus Ägypten nicht Brandopfer und andere Opfer. In jener Krisis hatte das Volk seinen ganzen Glauben und Gehorsam einzusetzen, und erst als sie erlöst und sicher in der Wüste waren, bekamen sie ein Gebot, das Opfersystem betreffend. Dies ist der Gedanke, der in des Propheten Geist arbeitete, obwohl ich nicht glaube, daß er einen Moment daran dachte, seine Worte könnten als historisches Zeugnis verwendet werden für den späten Ursprung der Opfer, oder überhaupt für das Datum ihrer Einführung. Die Polemik betraf nicht das Datum der Einführung der Opfer, sondern ihre richtige Stellung und Bedeutung. Jeremia war nicht allem Ritualgottesdienst abgeneigt, wie Graf selbst zugibt. Seine Worte sind nur eben eine Anwendung des von Samuel ausgesprochenen prophetischen Grundsatzes, daß Gehorsam besser sei als Opfer. Worauf er — wie alle Propheten — besteht, ist die gänzliche Wertlosigkeit der Opfer und Gaben ohne

Lebensgehorsam und Herzenstreue. Wenn man aus seinen Worten mehr machen will, so läßt man Jeremia erklären, daß es bis zu seiner Zeit keinerlei Gesetz für den Gottesdienst gab, und doch ist in jener Periode ein Gottesdienst ohne autorisierte Zeremonien und Opfer undenkbar.

2) Auf der andern Seite sagen uns die Fürsprecher der modernen Theorie, daß durch prophetischen Einfluß das Deuteronomium entstand und Anerkennung erlangte, worauf die einmal in Gang gebrachte Bewegung auch zu der Kodifikation des levitischen Gesetzes führte; daß die Propheten, welche versuchten, ihrer Lehre eine bleibende Form und autoritative Haltung zu verleihen, sie in die Gestalt eines Gesetzes kleideten; so entwickelte sich die Prophetie schließlich dahin, daß sie sich selbst zerstörte. Wellhausen [1]) sagt, indem er von der Art spricht, wie das Deuteronomium eingeführt wurde: „Mit der wegwerfenden Art, womit die früheren Propheten bisweilen im Eifer ihrer Opposition vom Kultus sprachen, war praktisch nichts auszurichten; es kam nicht darauf an, ihn abzuschaffen, sondern ihn zu reformieren, und dazu sollte seine Konzentration in der Hauptstadt als Mittel dienen." — Allein ich glaube nicht, daß dies sich mit einer besonnenen Auslegung der prophetischen Äußerungen über diesen Gegenstand verträgt. Man kann nicht sagen, daß zu irgend einer Zeit der Einfluß der Propheten auf das Durchsetzen äußerlicher Gebräuche abzielte, ausgenommen insoweit, als sie das Volk zu jener Sinnesänderung nötigten, welche sich in solchen Gebräuchen kund gibt, und wir haben keine Beweise aus ihren eigenen Schriften, daß sie einen andern Weg kannten, um die Gottlosigkeit des Volkes zu heilen, als die Übung der Reue und die Rückkehr zur Religion des Herzens.

Wenn es eine Klasse in der alttestamentlichen Geschichte gibt, der wir ernsten Sinn und aufrichtige Absicht beilegen müssen, ist es diejenige der Propheten. Der oberflächlichste Leser muß ihre tief religiöse Frömmigkeit und ihre Freiheit von Selbstsucht und

[1]) Prolegomena 5. A. S. 26.

Modedienst wahrnehmen. Es ist aber schwer, mit diesen Eigenschaften die Rollen zu vereinigen, welche sie nach der modernen Theorie gespielt haben sollen. Von Jeremia z. B., welcher Zeitgenosse der deuteronomischen Reformation war, wird vermutet, daß er bei der Abfassung des Buches die Hand im Spiel gehabt habe. Wir finden jedoch, daß der Prophet weit davon entfernt war, von der bloßen Annahme eines geschriebenen Gesetzbuches eine Reformation zu erwarten, der an Innerlichkeit der Lehre alle seine Vorgänger übertrifft (Jer. 3, 16; 31, 31 u. a.). Er hat die persönliche Herzensreligion ergriffen, welche über einer bloß nationalen Auffassung Gottes weit erhaben ist, und spricht von dem ins Herz geschriebenen Gesetz. Wie eine Persönlichkeit mit solcher Erkenntnis einem Buch, wie das Deuteronomium, nach der Weise, wie sich's die Kritiker denken, soll zur Entstehung und Anerkennung verholfen haben, in der Hoffnung, auf diesem Wege sein Ideal verwirklicht zu sehen, ist schwer verständlich. Wenn übrigens Jeremia in der Tat zur Einführung des Deuteronomiums mitgeholfen hat, ging er zugleich in der Entfaltung seiner Lehre weit darüber hinaus. Was wird dann aus der Versicherung, daß die Kodifikation des Gesetzes der freien Tätigkeit der Propheten ein Ende machte? Kein Wunder freilich, daß das Prophetentum auf diesem Wege sich selbst zerstörte, denn die Propheten hätten sich damit selbst betrogen. Um diese gehäuften Widersprüche zu umgehen, scheut man vor seltsamen Auswegen nicht zurück. So sagt Wellhausen:[1]) „Jeremias, der in seinen jüngeren Jahren an seinem Teil beigetragen hatte zur Einführung des Gesetzes, zeigt sich später über dessen Wirkung wenig erbaut: zur Lüge habe geschrieben der Lügengriffel der Schreiber. Die Leute verschmähten das prophetische Wort, da sie die Thora schwarz auf weiß besaßen (8, 7—9)." — Abgesehen von der sehr zweifelhaften Bezeichnung von früh und spät in Jeremias Aussprüchen über diesen Gegenstand, verlangt man nicht nur von uns, zu glauben, daß der Prophet sich an der Einführung

[1]) Prolegomena 5. A. S. 411.

eines Gesetzes beteiligte, das einen Fluch über diejenigen verhängt, welche es nicht halten, und hernach allem Ritualgesetz den Rücken kehrte, sondern auch, daß er sein prophetisches Buch mit der Erinnerung an seine Unbeständigkeit an der Stirn ausgehen ließ (Jer. 36, 4. 5. 32). Hatte der Prophet von Anathoth nicht bei Lebzeiten genug zu leiden, daß er in der Neuzeit noch so mißhandelt wird? Oder sollen wir sagen, daß ein so schwankender Charakter das alles verdiente, was er litt? Vatke freilich möchte ihm ein Denkmal bauen, indem er ihn als frühesten Zeugen des späten Ursprungs und unhistorischen Charakters des mosaischen Gesetzes proklamiert.[1]) Es wird kaum geleugnet werden, daß so das Urbild der modernen Kritiker als ein ziemlich trauriger Charakter erscheint, denn wenn das alles wahr ist, so spricht er seine eigene Verdammnis aus (Jer. 14, 14).

Wiederum ist es nicht leicht zu verstehen, wie Ezechiel, der sich über den niedrigen geistig-sittlichen Zustand seiner Landsleute im Exil grämte und jene hoch geistigen Blicke empfing, die in seiner Vision von den dürren Gebeinen und den aus dem Heiligtum fließenden Wassern ausgedrückt sind, zu gleicher Zeit glauben konnte, daß das Heilmittel für die Schäden seines Volkes in genauer Befolgung zeremonieller Gebote gefunden werden könne, und wie er sich mit einer Kodifikation des Tempelrituals beschäftigen mochte, als ob die Herabsetzung der Leviten und die Erhöhung der Priester eine nationale Erweckung herbeiführen könnte! Auch stellt er tatsächlich die Dinge nicht so dar. Alle jene Kultusformen sind ganz gut, wenn das Volk darin eins ist, seinem Herrn und Gott zu dienen, und darin seinem tätigen religiösen Leben Ausdruck zu geben wünscht; sie sind aber gänzlich machtlos, ein solches Leben zu erzeugen, wie alle Propheten es wohl wußten.

Um wahrzunehmen, wie die Propheten dem Gesetz gegenüberstanden, müssen wir ihre ganze Stellung als religiöse Lehrer und ihre Beziehung zu der religiösen Bewegung der Nation ins

[1]) Bibl. Theol. S. 220 f. Bredenkamp, Gesetz und Propheten, S. 106.

Auge fassen. Kuenen betont, wie wir bei einem anderen Anlaß sahen,[1]) den gemeinsamen Grund, worauf Volk und Propheten standen, nämlich, daß Jehovah Israels Gott und Israel Jehovahs Volk war. Dies, sagt er, kann auf Mose selbst zurückgeführt werden, „dessen großes Werk und bleibendes Verdienst es war, nicht in Israel irgend welche besonderen religiösen Formen und Übungen einzuführen, sondern den Dienst Jahavehs unter seinem Volk auf einer moralischen Grundlage einzurichten: Ich will euer Gott sein und ihr sollt mein Volk sein. So spricht Jahveh durch Mose zu den israelitischen Stämmen.[2]) Dieser gegenseitige Bund zwischen Jahveh und seinem Volk, der durch die Erlösung aus den Fesseln Ägyptens besiegelt wurde, wird durch die Tatsache verbürgt, daß die Bundeslade, Jahvehs Wohnort, die Israeliten auf ihrer Reise durch die Wüste begleitet und sich später bleibend in ihrer Mitte niederläßt."[3]) Kuenen gibt also zu, daß es einen „gegenseitigen Bund zwischen Jahveh und seinem Volk" gab, der durch eine geschichtliche Begebenheit besiegelt und durch die Existenz eines religiösen Symbols verbürgt war. Wir haben schon ausgesprochen (Seite 243 f.), daß ein solches Bündnis ohne dazu gehörige zeremonielle Einrichtungen undenkbar ist, und von diesem Ausgangspunkt aus, scheint es, können wir die Erklärung der wirklichen Stellung der Propheten zum Gesetz finden. Kuenen selbst spielt darauf an, wenn er sagt: „Das Volk muß seinerseits den mit Jahveh geschlossenen Vertragsbedingungen treu bleiben. Diese Bedingungen sind hauptsächlich moralische. Das ist der entscheidende Punkt. Jahveh zeichnet sich darin vor der übrigen Menge der Götter aus, daß man ihm nicht bloß mit Opfern und Festtagen dienen soll, sondern auch, ja in erster Linie, durch das Halten der moralischen Gebote, welche den Hauptinhalt der zehn Worte bilden."[4]) Ganz richtig, und dies ist gerade, was alle biblischen Schriftsteller sagen. Aber warum mit ein-

[1]) Siehe oben S. 218 ff.

[2]) Exod. 6, 7; Lev. 26, 45; Deut. 29, 13.

[3]) Religion of Israel I, 292 f.

[4]) Ebenda, 293 f.

fließen lassen, „nicht bloß mit Opfern und Festtagen," wenn diese nicht nur nicht befohlen, sondern tatsächlich verkehrt waren? Es kann keinerlei Zweifel sein, daß das Volk Opfer und Zeremonien als Gott wohlgefällige Handlungen und als Zeichen seiner Anhänglichkeit an den Bund ansah. Es ist rätselhaft, wie ein Volk in solcher Lage seine Erinnerung an das Bundesverhältnis ohne äußeren Gottesdienst und Zeremonien hätte aufrecht erhalten können. Sind wir im zwanzigsten Jahrhundert so weit gekommen, daß wir äußerer Gebräuche, die wir als göttlich verordnet oder göttlich gebilligt ansehen, entraten könnten? Nun, wenn die Propheten dieses im Volksgeist tief gewurzelte Gefühl mißbilligten, unterlassen sie nicht bloß, uns klare Weisungen darüber zu geben, sondern sie stehen auch im Widerspruch mit den in prophetischem Geist schreibenden Erzählern und zu den prophetischen Männern, die in der alten Zeit die Nation leiteten. Denn seit den ersten Anfängen erscheint das Opfer als regelmäßiger und annehmbarer Ausdruck der Frömmigkeit. Die früheste aller Gesetzsammlungen, das Bundesbuch, das uns in prophetischer Schreibart entgegentritt und Vorschriften zeremonieller sowohl als moralischer Art enthält, beweist von Anfang an den engen Zusammenhang von Moralität und Ritus, und zeigt, daß diese beiden in der Verfassung Israels und in der Auffassung der Nation unzertrennlich waren. Und wenn nach Kuenen das Volk in der Tatsache recht hatte, den Bund von der Zeit Moses her zu datieren, und von jener Zeit an Opfer und andere Gebräuche als Zeichen seiner Anhänglichkeit an seinen Bundesgott übte, wird es mehr als die Anführung einiger rhetorischer Stellen bedürfen, um zu beweisen, daß die Propheten Opfer und Gebräuche als solche für verwerflich oder als bloß menschliche Erfindungen ansahen. Kuenen selbst gibt in der von ihm zitierten Stelle den Schlüssel zur wahren Exegese solcher Abschnitte: „Nicht bloß mit Opfern und Festtagen, sondern auch, ja in erster Linie, mit dem Halten moralischer Gebote." Die Propheten bekämpfen tatsächlich in all solcher Polemik den Keim dessen, woraus sich später die ungeheuerliche Lehre des Rabbinismus entwickelte, daß Israel geschaffen wurde, um das Gesetz zu beobachten.

Diese Stellung der Propheten zum Gesetz läßt sich an Josias Reformation erkennen. Der Hauptfehler war damals nicht, daß auf vielen Höhen Jahaveh ein Gottesdienst dargebracht wurde, welcher ihm in einem Zentralheiligtum gehalten werden sollte. Der Bamothdienst war ein Teil eines großen nationalen Abfalls. Die notwendige Reformation hatte etwas Besseres zu tun, wie Wellhausen zugibt, als alle Mißbräuche der vielen Höhen an einer Zentralstelle zu vereinigen, und man wird dem Sachverhalt von ferne nicht gerecht, wenn man sagt: „Mochte das Haus Jahvehs zu Jerusalem auch selber der Reinigung nicht unbedürftig sein, den Vorzug vor den Winkelaltären verdiente es doch.“ [1]) Es wurde vor allem eine Reformation der Religion verlangt, nicht bloß des Gottesdienstes, und die Propheten waren nicht die Männer, — Jeremia jedenfalls nicht der Mann — sich mit irgend etwas anderem zufrieden zu geben. Die Botschaft der Prophetin Hulda weissagte bei Anlaß der Entdeckung des Gesetzbuches „Unglück über diese Stadt,“ „denn sie haben mich verlassen und anderen Göttern geräuchert und mich erzürnt mit allen Werken ihrer Hände“ (2 Kön. 22, 17). So sehen wir, daß das von Josia getane Werk ganzer Art war; die Mitwirkung von Priestern, Propheten und Volk deutet eine Bewegung des nationalen Gewissens an, und die abgelegten Sünden sind von viel ernsterer Art als die bloße Anbetung Jahavehs auf verschiedenen Höhen. „Und der König gebot dem Hohenpriester Hilkia und den Priestern der zweiten Ordnung und den Hütern an der Schwelle, daß sie sollten aus dem Tempel Jahavehs tun alles Zeug, das dem Baal und der Aschera und allem Heer des Himmels gemacht war u. s. w.“ (2 Kön. 23, 4). Man begann demnach mit einer Reinigung des Zentralheiligtums selbst. Und es darf nicht angenommen werden, daß die hinausgeschafften Dinge zu jener Zeit als Elemente des nationalen Gottesdienstes anerkannt waren. Im Bundesbuch selbst, von dem man annimmt, daß es damals seit zweihundert Jahren existierte, heißt es un-

[1]) Wellhausen, Prolegomena 5. A. S. 27.

mittelbar vor der Stelle, auf die man sich für die Erlaubnis einer Vielzahl von Heiligtümern stützt: „Ihr sollt nichts neben mir machen, silberne und goldene Götter sollt ihr nicht machen" (Exod. 20, 23), und es wiederholt öfter die Warnung, „ja nicht der Namen anderer Götter zu gedenken" (Exod. 23, 13), und sich vor den Göttern der Nationen zu bücken oder ihnen zu dienen oder ihre Werke nachzuahmen, sondern: „Du sollst ihre Götzen umreißen und zerbrechen" (Exod. 23, 24). Diese Dinge waren in der Tat unvereinbar mit der ganzen Stellung, welche — nach dem Geständnis der Nation, wie es in den prophetischen Aussprüchen enthalten ist, — Israel Jahaveh gegenüber einnahm, und wenn ihre Sünde ihnen durch die Strafreden der Propheten und durch ihre Kenntnis des Bundesbuches nicht zum Bewußtsein kam, so konnte die Entdeckung von hundert anderen Gesetzsammlungen sie nicht davon überzeugen. Wahr ist, daß diese Sünden das Gewissen guter Männer lange vorher gedrückt hatten: Hiskia hatte zum Teil vollbracht, was Josia jetzt gründlicher durchführte, und die dadurch erzeugte mächtige Hebung des Volksgefühls läßt sich nicht begreifen, wenn das Streben ausschließlich oder vornehmlich darauf gerichtet war, den Gottesdienst zu zentralisieren. Mit einem Wort: der Gedanke der Zentralisation des Gottesdienstes kann nicht isoliert werden von der Natur des Gottesdienstes, den Jahaveh beanspruchte. Die Reformtendenz bestand, ehe zu dem angeblichen Plan, eine Gesetzsammlung zu verfassen, gegriffen wurde, und die Reform ist ganz begreiflich bei der Annahme der Entdeckung eines Gesetzes; sie hatte schon einen großen Weg durchlaufen, bevor das Gesetzbuch ans Licht gebracht wurde.

Nicht anders lagen die Verhältnisse sachlich, als die spätere Reform nach dem Exil stattfand. Mehr als ein halbes Jahrhundert schon[1]) war die kleine Gemeinde unter Josua und Seru-

[1]) Edikt des Cyrus 538 v. Chr. Die Rückkehr der Verbannten unter Serubabel und Josua 536. Zwanzig Jahre später (Haggai und Sacharja) wurde der Tempel geweiht. Ankunft Esras 458. Promulgation des Gesetzes 444.

babel nach Jerusalem zurückgekehrt und hatte um ihre Existenz gerungen, ehe Esra mit seinem Buch erschien, von welchem behauptet wird, es sei das jetzt erst entstandene pentateuchische Gesetz gewesen. Es war das Bewußtsein ihrer nationalen Stellung und ihres nationalen Berufes, was sie hieher gebracht hatte, sie kamen nicht in der Absicht, ein Ritualgesetz zu halten, sondern um ihre Nationalität lebendig zu erhalten und ihren Glauben an die göttlichen Verheißungen zu bezeugen. Dazu hatte der Unterricht der Propheten viel beigetragen, obschon die Früchte der prophetischen Lehren Spätlinge waren und erst durch die Leiden der Verbannung zur Reife gebracht wurden. Ich bin geneigt anzunehmen, daß der Einfluß Ezechiels ein mächtiger Faktor war, der zur Restauration führte, aber ich erblicke in seinem Einfluß eine andere Richtung als die zur Kodifikation des Gesetzes. Wie ich in einem vorhergehenden Kapitel geltend machte, daß die dunkle oder bildliche Redeweise eines Autors durch seine klareren und unzweideutigen Aussprüche ausgelegt werden sollte, so möchte ich hier sagen, wir sollen Ezechiel nicht bloß nach dem Gesetzgebungsprogramm, welches er in seiner Vision sah, beurteilen, sondern an den neubelebenden Geist, den er über die dürren Gebeine wehen ließ, uns erinnern als die Triebkraft, welche den Geist des exilischen Propheten ganz erfüllte.

Je näher man die Sache prüft, desto klarer erscheint es, daß der moralische Teil des israelitischen Gesetzes vom zeremoniellen sich nicht abtrennen läßt. Mose selbst wird als Prophet dargestellt Deut. 18, 15; Hos. 12, 14, und die Prophetie hat ihre gesetzliche Seite, gerade wie das Gesetz seine prophetische. Die Idee der Heiligkeit ist beiden gemeinsam. Das Gesetz verknüpft sogar den geringsten zeremoniellen Gebrauch mit diesem moralischen Attribut: „Ihr sollt heilige Leute vor mir sein, darum sollt ihr kein Fleisch essen, das auf dem Felde von Tieren zerrissen ist" (Exod. 22, 31; vgl. Lev. 11, 44—47; 19, 2. 15—19), und die Weissagung anerkennt ein reines und ein unreines Opfer (Am. 7, 17; Hos. 9, 3—5). Sogar der Prophet, der die Heiden zum „Heiligen Israels" Zutritt finden läßt (Jes. 55, 5), drückt

seinen Abscheu vor dem Essen von Schweinefleisch und dergleichen aus (Jes. 65, 4; 66, 17). Die Regeln der Reinigungen und Opfer zeigen deutlich, daß nicht nur diese Gebräuche einen erzieherischen Charakter hatten, sondern auch, daß sie nicht an die Stelle moralischer Forderungen treten wollten, als ob sie an sich Endzweck wären. Die Opfer und Gaben bewerkstelligen keine Sühne für moralische Beleidigungen, noch besteht der ganze religiöse Gottesdienst Israels aus ihnen. Die Gaben sind die äußeren Zeichen der inneren Huldigung, die Jahaveh gebührt. Wir brauchen uns in der Tat nicht zu wundern, daß die Propheten in der Lage, worin sie sich vor dem Exil befanden, so wenig Gewicht auf Ritualgottesdienst legten; denn er war machtlos, die Übel zu heilen, die sie beklagten. Welchen Zweck hätte es in der Tat für einen Prediger der Gerechtigkeit, wie Amos, gehabt, ein Volk, welches die fundamentalsten Gesetze der Menschheit mit Füßen trat, zu fleißigerer Ausübung äußerer Handlungen der Frömmigkeit zu nötigen, — oder für einen Propheten, der wie Hosea tiefe Blicke in Gottes Liebe getan hatte, ein Volk, das offenkundig abtrünnigen und abgöttischen Herzens war, zu einer bloßen Kultusreformation anzuweisen? Jesaja und seine Mitpropheten des Südens hatten ein Volk vor sich wie alle Zeitalter und Länder solche erzeugt haben, das meinte, die Bosheit seines Lebens und Hohlheit seines Herzens mit lautklingender Frömmigkeit und prahlerischem Gottesdienst gut machen zu können, und es ist kein Wunder, daß solche Männer das ganze System äußerer Gebräuche verächtlich schalten. Es war nutzlos, auf dem Zeichen zu beharren, wenn das, was es bedeuten sollte, fehlte — die äußere Form war ja dann eine große Lüge, und gerade weil die Propheten die Mission hatten, auf den zu Grunde liegenden moralischen Forderungen des Gesetzes zu bestehen, behandelten sie dessen zeremonielle Elemente um so geringschätziger, welche außerhalb dieser moralischen Anforderungen weder Grundlage noch Existenzberechtigung hatten. Anderseits sehen wir den Propheten Haggai seine Zeitgenossen wegen der Kargheit ihrer Opfer strafen, als sie bei der Kälte ihrer Frömmigkeit den entgegengesetzten Fehler

begingen, obschon beide, er und Sacharja, der ebenfalls für die Wiederherstellung des Tempels und seines Dienstes arbeitete, ganz klar darüber sind, daß die Herzensreligion die oberste Pflicht, und ein bloßes opus operatum[1]) unnütz sei. Die Stellung Maleachis muß besonders beachtet werden, weil wir bei ihm einen ausgesprochen zeremoniellen Ton (Kap. 1) finden und weil er der Zeit jener angeblichen Einführung des Priesterkodex angehört. Es ist sehr schwer zu glauben, daß ein Priestertum wie er es tadelt (Kap. 2) geeignet war, einen autoritativen Kodex[2]) auszuarbeiten. Es ist viel wahrscheinlicher, daß der Prophet sie tadelt wegen der Abweichung von einer Richtschnur, die viel älter und viel höher war. Auf jeden Fall muß beobachtet werden, daß dieser Prophet, obschon er ebenso aufs Äußerliche Gewicht legt, als irgend ein Priester, mit allen Propheten eins ist in Bezug auf das eigentliche Wesen der Religion.

Es ist daher ungenau, die Propheten und Priester als solche in einen Gegensatz zu bringen, und die Geschichte um das Überwiegen der einen oder andern sich bewegen zu lassen. Es bestand kein größerer Antagonismus als der, welcher im normalen Stand der Dinge zwischen innerer Wahrheit und deren äußerer Kundgebung existiert und begreiflicherweise akuter wird, wenn die äußerliche Form mit dem Ganzen verwechselt oder ihr die Lebenskraft und Wichtigkeit der inneren Wahrheit beigelegt wird. Solche Zeiten gab es in der Geschichte Israels wie in der religiösen Geschichte aller Nationen, als die Priesterschaft, die als solche leicht in äußerliche Routine versank und sich als die bevorzugte Klasse überschätzte, das Volk ermunterte zu rühmen und zu sagen: „Der Tempel Gottes sind wir," oder sogar ihr Amt um eigenen Gewinnes willen ausübte. Zu solchen Zeiten erhob sich die prophetische Stimme in spöttischem Tadel, aus dessen Ausdrücken man fast darauf schließen könnte, die Propheten hätten das ganze Priestertum und die von demselben verwalteten Zeremonien ver-

[1]) Hag. 2, 12 f.; Sach. 7, 6. 9. 10.

[2]) Bredenkamp, Gesetz und Propheten, S. 120.

worfen. Aber selbst mitten in solchen Strafreden findet sich ein Ton des Respekts für das Gesetz und der Anerkennung für das heilige Amt der Priester. So auch, wenn wir zu irgend einer Krisis in der Geschichte kommen, in welcher ein positiver Fortschritt gemacht wird, bemerken wir, daß nicht durch den Sieg einer Partei über die andere, sondern durch das herzliche Zusammenarbeiten beider die Bewegung der Reformation oder des Fortschrittes erfolgreich geworden ist. Mose, der Vorläufer der Propheten, hat Aaron, den Priester, neben sich, und auch Josua ist von Priestern umgeben bei der Ausführung seines Werkes. Samuel ist beides, Priester und Prophet, David und Salomo werden ebenso von beiden bedient und ermahnt. In Josias Zeit sehen wir den Priester Hilkia ebenso eifrig bei der Einführung der Reform, als den oder die Propheten, welche ja sogar das Gesetzbuch dafür sollen zubereitet haben, und das, obschon nach der modernen Annahme das Gesetzbuch nicht zum Vorteil der Priesterschaft Jerusalems sein sollte; denn es sollte alle Priester der Höhen, die es wünschten, in die Hauptstadt bringen und so die Vorteile reduzieren und den Nimbus der Diener des Zentralheiligtums abschwächen. Jeremia war einer der Priester von Anathoth, und ebenso war Ezechiel ein Priesterprophet. Also bei jedem derartigen Wendepunkt des nationalen Lebens finden wir diese zwei Klassen in Eintracht beisammen. Das heißt mit anderen Worten: Aus einer besseren Gesinnung kam ein besseres Leben, und aus der Treue des Herzens eine bessere Beobachtung der autoritativen Religionsformen.

Wenn wir die Geschichte überblicken, mögen wir zwei einflußreiche geistige Strömungen bemerken, die priesterliche und die prophetische, und wenn wir den vereinigten Strom nationalen Lebens analysieren, so können wir diese beiden in Gedanken unterscheiden und jedem seine besonderen Wirkungen zuschreiben. Aber wir dürfen trotzdem nicht voreilig den Schluß ziehen, daß Priester und Propheten in feindlichen Lagern etwa wie zwei Parteien in einem modernen Staat sich gegenüber standen. Die Propheten sind ebenso freimütig in ihren Anklagen gegen untreue Propheten

wie gegen gewissenlose Priester. Die Wahrheit ist, daß, wenn wir die Geschichte Israels unter diesem niedrigen Gesichtspunkte eines Parteikampfes auffassen, sie ebenso an Interesse verliert, wie es unmöglich wird, sie zu erklären. Als es in den späteren Perioden der Geschichte wirklich zu einem Parteikampf in Israel kam, als die einen sich auf Ägypten stützten, die andern auf Assyrien, da waren die Tage von Israels Unabhängigkeit gezählt. Was zwei Parteien im alten Israel hervorrief, war nicht die Frage, ob Ritual oder nicht Ritual, ob geschriebene Thora oder mündliche Thora, sondern die Frage nach der Treue gegen den nationalen Gott und nach der Reinheit von heidnischer Befleckung. Die täglichen Gebräuche des Tempels mochten lange unerwähnt bleiben, — ich glaube in der Tat, daß sie viel regelmäßiger vor sich gingen, als jetzt angenommen wird — und deshalb keine Bemerkung hervorrufen. Sobald man aber sich auf sie als das Wesentliche der Religion verließ, oder sie durch Einmengung heidnischer Gebräuche und Nachäffung götzendienerischer Riten verbessern und verschönern wollte, da erhob sich die Prophetenstimme und redete so, daß wir sehen, wie diese Männer allezeit wußten, worin das Wesentliche des wahren und religiösen Gottesdienstes bestand.

Obgleich also die äußerlich gesetzliche Tendenz entstand, nachdem die großen Propheten ihr Werk getan hatten, so stehen die beiden Dinge doch nicht im Verhältnis von Ursache und Wirkung. Nicht die Propheten waren die Zerstörer Alt-Israels, sondern es war Israel selbst, das sich zerstörte. Die wahre Fortsetzung der Propheten des Alten Testamentes wird im Evangelium gefunden, und zwar nicht bei den Schriftgelehrten. Jesus Christus folgte zwar auf die Schriftgelehrten, hat aber nicht ihre Lehre weiter entwickelt, obschon er deren historische Basis nicht leugnete. Er war der direkte Nachfolger der Propheten; aber er setzte voraus und nahm als bestimmt an, daß das Gesetz der Weissagung vorausging und daß das Gesetz auch göttliche Autorität besaß. Aus seiner Polemik gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer seiner Tage könnte man voreilig schließen, daß er den mensch-

lichen Ursprung der Gesetzsammlungen und die natürliche Basis der Opfer für richtig hielt. Aber obschon er die menschlichen Traditionen und Befehle verwarf, hielt er sogar den zeremoniellen Teil des Gesetzes und behandelte in seinem Leben und in seiner Lehre das Gesetz als etwas durch Mose mit göttlicher Autorität Gegebenes.

XVIII.

Schluß.

So haben wir denn versucht, die beiden Theorien von Israels früherer religiöser Geschichte richtig zu würdigen. Unsere Absicht war nicht, alle Einzelheiten vorzuführen, in welchen die Theorien sich entgegenstehen, sondern die Aufmerksamkeit auf die Hauptlinien und Grundsätze zu richten. Wir kamen zu dem Schluß, daß die biblische Theorie, wenn sie nicht mit Voraussetzungen belastet wird, mit denen man sie oft „traditionell" überbürdet, die Probe einer nüchternen, gesunden Kritik bestehen wird mit ihrer Darstellung, wornach in Israel schon in frühen oder „vorprophetischen" Zeiten sehr eigenartige religiöse Begriffe und Gebräuche existierten, welche es in Verbindung mit gut bezeugten historischen Ereignissen und unter klar bestimmten historischen Bedingungen erlangt hatte.

Wenn es auch der modernen kritischen Theorie gelungen ist, Schwierigkeiten nachzuweisen, welche mit der biblischen Theorie insbesondere in ihrer traditionellen Form verbunden sind, so erheben sich Schwierigkeiten viel ernsterer Art, wenn die erstere angenommen wird. Auf den ersten Blick bietet sie all das Anziehende einer „einleuchtenden" Hypothese; denn sie verheißt, das Wachstum der religiösen Begriffe und der religiösen Gebräuche von ihrer niedrigsten Stufe bis zu ihrer schließlichen Gestaltung aufzuzeigen. Aber die Theorie ist allzu „durchgängig", denn sie rennt gegen offenbare Hindernisse an und weigert sich, einfachen Tatsachen aus dem Weg zu gehen; was wir aber verlangen,

ist eine Theorie, welche die beste Erklärung von solchen Dingen gibt, die nicht bestritten werden können. Gesetzt den Fall, wir wüßten tatsächlich nichts von der Entwicklung der Religion Israels in Palästina, so wäre es ganz schön, ein theoretisches Schema zu entwerfen, welches einen neuen Beitrag zu der Geschichte des religiösen Denkens geben würde. Aber da sind Bücher, da sind Menschen, da sind bleibende Wirkungen, die erklärt werden sollen, und angesichts dieser Dinge zeigt die moderne Theorie ihre Schwäche. Wir haben unsere Forschung auf den engsten Boden gestellt, indem wir uns auf solche Bücher beschränkten, deren Datum von den Kritikern selbst bestimmt worden ist, und auf diesem beschränkten Boden bin ich bereit, meine Einwendungen gegen die zwei Kardinalpunkte der Theorie zu begründen. Erstens behaupte ich: Die frühesten Schriftpropheten Amos und Hosea legen ein klares Zeugnis davon ab, daß das ethische und geistige Wesen der Religion in ihren Tagen und lange zuvor als festes Besitztum ergriffen war, — ein Zeugnis, welches nur durch eine gezwungene Auslegung einiger Stellen und Ausmerzung anderer beiseite gesetzt werden kann. Zweitens behaupte ich: Die Existenz dieser gleichen Bücher in dem sog. frühesten literarischen Zeitalter, sowie auch des Bundesbuches im Herzen einer jehovistischen Schrift, wo Mose autoritative und spezifisch religiöse Einrichtungen zugeschrieben sind, die sich auf Opfer und Ritual sowohl, als auf Vermeidung des Götzendienstes und auf Sittlichkeit beziehen, ist unvereinbar mit den grundlegenden Aufstellungen der modernen Theorie in Bezug auf das Gesetz.

Wellhausen sagt irgendwo, es wäre in Anbetracht des ganzen Charakters der gegen Grafs Hypothese gerichteten Polemik nicht überraschend, wenn der nächste Einwand der sein würde, sie sei nicht im stande, die Geschichte zu konstruieren. *Mein* großer Einwand gegen die Theorie ist nicht, daß sie nicht eine Geschichte konstruieren könne; denn der Scharfsinn der kritischen Schriftsteller ist dem gewachsen, — sondern daß sie uns kein gesundes Material läßt, aus dem eine glaubwürdige Geschichte konstruiert werden kann. Grafs Hypothese hängt mit der Annahme zusammen, daß

die Erzählungen, welche die Gesetze des Pentateuchs begleiten, gar nicht im wirklichen Sinn des Wortes Geschichte, sondern Produkte später, phantasievoller Schriftsteller, — kurz, daß sie erfunden seien. Und nicht nur die Erzählungen des Pentateuchs werden so behandelt, sondern auch die historischen und prophetischen Bücher bringt man auf ähnliche Weise in Mißkredit, so daß sie erst als Zeugen auftreten dürfen, nachdem sie nach den Grundsätzen jener Theorie gereinigt und zurecht gemacht worden sind. Die historischen Bücher, so sagt man uns, wurden lange nach den von ihnen erzählten Ereignissen geschrieben, und selbst wenn sie Urkunden von historischen Tatsachen sind, so sind diese Urkunden mit späteren Auslegungen dieser Tatsachen überzogen oder sogar mit Glossen versetzt, welche den Tatbestand verwischen wollen. Selbst auf die prophetischen Bücher kann man sich nicht verlassen, um die Religionsgeschichte zu bestimmen, denn erstens haben die Bücher im Verlauf der Kanonisation große Veränderungen erlitten,[1]) zweitens, selbst wo wir eine unzweideutige Angabe eines Propheten über eine gewisse Reihenfolge von Ereignissen haben, steht es uns aus kritischen Gründen frei, sie anzunehmen oder zu verwerfen. Die modernen Kritiker können wirklich kaum die Hand auf ein einziges Buch legen und sagen: Hier ist ein zuverlässiges Dokument, welches einen richtigen, unparteiischen, ungetrübten Bericht der Dinge gibt, so wie sie waren. Die Mängel, welche die Kritik zu entfernen sucht, sind nicht solche, wie sie an gewöhnlichen alten Dokumenten im Verlauf ihrer literarischen Übertragung sich einstellen. Sie sind im Interesse einer Theorie in diese Dokumente hineingekommen (sie haben in der Tat einen wunderbaren inneren Zusammenhang), und durch eine andere Theorie müssen sie ausgeschieden werden. Die literarische Aufgabe der Kritiker ist daher nicht sowohl, Tatsachen einer längst vergangenen Geschichte zu entdecken und zu erklären, als Rechenschaft abzulegen über die Berichte, welche spätere Schriftsteller davon geben. Die von Wellhausen kon-

[1]) Siehe oben Seite 104 f.

struierte Geschichte ist in der Tat mehr nur eine „Geschichte der Tradition;" das Bestreben des Gelehrten geht bei dieser Methode nicht sowohl darauf, durch eine billige Auslegung das herauszufinden, was der Verfasser sagt, als vielmehr, die Beweggründe zu entdecken, welche es ihn sagen lassen oder welche ihn wünschen lassen, etwas zu verbergen. Er muß irgend einer Klasse angehören, oder irgend welchen politischen Unternehmungen dienen, oder er lebt in einem gewissen Ideenkreis, und diese Tendenzen sollen die Tatsachen ins Leben rufen, statt Resultate von Tatsachen zu sein. „Die Idee als Idee ist älter, wie die Idee als Geschichte," sagt Wellhausen,[1]) und er wendet diese Maxime beständig in dem Sinn an, daß, wenn eine Idee von den hervorragenden Männern einer gewissen Zeit Besitz nimmt, sie dieselbe unverzüglich mit historischem Charakter bekleiden sollen, indem sie Beispiele dafür oder Verkörperungen davon in irgend eine weit entlegene Periode der Geschichte verlegen. Ich glaube, dies Verfahren wird besser veranschaulicht durch das Vorgehen Wellhausens und seiner Schule, welche zuerst „eine Idee finden", und dann mit aller Gewalt suchen, sie in die widerwilligen Dokumente hinein zu lesen. Auf diese Art wird ohne Zweifel eine Geschichte konstruiert, aber die Balken, welche sie stützen, sind subjektive vorgefaßte Meinungen, und das Material dazu wird nur so gewonnen, daß man die Quellen, aus denen es herkommt, als unzuverlässig erklärt.

Ich finde, es ist dies eine verhängnisvolle Haltung, die man gegen die alttestamentlichen Schriftsteller einnimmt, und wenn eine solche nicht durchaus gerechtfertigt werden kann, so ist sie ein sehr ernster Einwurf gegen jede Theorie, welche dergleichen erfordert. Die Männer, welche Israels Geschichte gestalteten, waren die Männer, welche am meisten mit der Erzeugung und Bewahrung der nationalen Literatur zu tun hatten. Wir wissen, welcher Art Menschen sie waren. Aber nach der modernen Theorie sind die größten Charaktere in Israels Geschichte, anstatt spontan in

[1]) Prolegomena 5. A. S. 36.

einem großen Lebensdrama aufzutreten, nur Schauspieler, die ihre Rolle auf einer Bühne spielen. Was uns die Erzähler als Geschichte geben, ist bloß ihre Lieblingsidee von der Vergangenheit, in manchen Fällen ist es nicht einmal so viel, sondern reine Erfindung, um den Dingen einen Anstrich von Altertum zu geben, welche in ihren eigenen Tagen zu berichten und zu rühmen waren. Nie wurde in dieser Art Geschichte gemacht. Männer, welche eine Geschichte wie die Israels schaffen, sind auf große Zwecke bedacht und werden durch edle Ziele angetrieben; aber was man uns an den großen Krisen und Wendepunkten der Geschichte schauen läßt, das ist eine Gruppe von Leuten, welche darüber nachdenken, wie sie ein Schema der Geschichte ausführen sollen. Erfindungen werden so zu den größten Tatsachen, und der französische Kritiker hat die Theorie zu ihrem wahren Abschluß gebracht, wenn er die hebräische Literatur im großen und ganzen der freien Schöpfung einer theologischen Schule nach dem Exil zuschreibt. „Die Theologen und Schriftsteller jener Zeit, sagt er, haben den Schöpfungen ihres Genius solch einen lebendigen Charakter zu geben verstanden, daß die Nachwelt sich dadurch hat täuschen lassen und an Mose geglaubt hat, welcher 1500 Jahre vor unserer Zeitrechnung lebte, während dieser Mose erst im vierten Jahrhundert geschaffen wurde und nicht mehr Realität hat, als eine unvergleichliche Fiktion." [1]) So wäre denn das große Verdienst der hebräischen Rasse, die große Eigenschaft, durch welche sie sich in der Welt ausgezeichnet hat, ihre starke Einbildungskraft! Solch eine Anschauung von den alttestamentlichen Schriften, wie diese Kritiker sie hegen, stellt es jedem selbständigen Kritiker frei, sich sein eigenes Schema der Geschichte aufzustellen. Den Meisten wird freilich vorkommen, die Frage nach dem wahren Verlauf der Geschichte Israels werde auf diese Weise eine Sache der allergrößten Ungewißheit, für

[1]) Maurice Vernes, Résultats de l'Exégèse biblique p. 227. Natürlich werden Vernes Schlüsse von der jetzt herrschenden Schule verworfen, aber das Prinzip seiner Kritik, Erfindung der Geschichte durch Schriftsteller der exilischen Zeit, wird von Wellhausen offen zugestanden.

viele würde wahrscheinlich die Frage kein praktisches Interesse mehr haben.

Es ist zu beklagen, daß in unserer Zeit sich ein solcher kritischer Ton wieder geltend macht, welcher mit den liberalen Anschauungen nicht übereinstimmt, mit denen alle Nationen zu betrachten unser Stolz war. So sehr hat sich unsere Kenntnis der Weltreligionen erweitert, so sehr ist unsere Sympathie mit den Kämpfen des religiösen Instinkts erregt worden, daß wir wohl von den Häuptern der Forschung über diese Gegenstände erwarten dürften, daß sie die beste Seite aller Religionen herauskehren und den Anstrengungen ihrer Gründer die günstigste Auslegung geben.

Aber es heißt, die Theorie müsse in ihrer Gesamtheit genommen werden, ohne die Meinungsverschiedenheiten, welche über Details herrschen mögen. Nun, gerade wenn man sie so nimmt, so finde ich die größte Schwierigkeit sie anzunehmen, und zwar deshalb, weil ein so ausgeprägtes Mißverhältnis zwischen dem Ganzen und seinen Bestandteilen sich zeigt. Es gibt gewisse große, hervorragende Tatsachen, deren Existenz nicht ignoriert werden kann, wie z. B. die Tätigkeit der Propheten in Israel, der Glaube an einen nationalen oder einen einzigen Gott, das Zeugnis der Nation für eine alte Geschichte von großer Wichtigkeit, die Mose zugeschriebene Gesetzgebung. Es ist sehr auffallend, daß die moderne Theorie sich impotent zeigt, diese Dinge in ihre richtige Perspektive zu stellen. Während die biblische Theorie einen bestimmten Zusammenhang der Ereignisse und historische Veranlassungen zu Übergängen und Fortschritten bietet, ist die moderne Theorie zwar stark in genauer Analyse von Einzelheiten, aber schwach den großen, zwingenden Tatsachen gegenüber. Sie wird mit großem Kraftaufwand eine Mücke seigen, um den Verfasser einer schwierigen Stelle ausfindig zu machen, aber wenn sie auf eine wirkliche Schwierigkeit in der Geschichte stößt, dann verschluckt sie kühn ein Kamel, wischt sich den Mund und sagt: Es war nichts! Nach ihrer Meinung ist der Nabiismus oder die prophetische Tätigkeit, ja selbst der Jahavismus von den Kanaanitern und Kenitern entlehnt, und wenn wir fragen, warum

die Kanaaniter und Keniter nicht dieselben Wahrheiten erlangten, welche Israel erfaßte, so bekommen wir keine Antwort. Wenn wir weiter fragen, was Israel denn hatte, wodurch es sich auszeichnete, so wird uns die schwache Antwort gegeben, daß, als Israel (aus keinem genannten Grunde) Jahaveh als seine nationale Gottheit annahm, es ebenfalls beschloß, daß er allein (aus keinem anzugebenden Grunde) sein einziger Gott sein sollte. Und wenn auf die zweifellos reine und hohe Auffassung der Propheten hingewiesen und nach ihrem Ursprung gefragt wird, so heißt es, ein „Begriff" sei von den Propheten aufgenommen worden und habe durch sie eine reinere Fassung erhalten; aber wir bekommen keine genügende Erklärung von der Anlage, welche die Propheten befähigte, dies oder jenes in sich aufzunehmen und völlig umzuwandeln. Ebenso werden keine befriedigenden Gründe dafür angegeben, daß Mose das Gesetz zugeschrieben wird, noch ist eine feste Basis für die verschiedenen Gesetzessammlungen vorhanden. Die Theorie ist auch hier stark in den Einzelheiten der Analyse, aber schwach den historischen Ereignissen gegenüber. Es wird uns keine Erklärung vom Ursprung des als erster bezeichneten Kodex gegeben. Wenn eine große Religionsverbesserung, wie sie zu Josias Zeit stattfand, eine Erklärung verlangt, so wird uns keine dafür geeignete geschichtliche Situation vorgeführt, sondern man zeigt uns bloß, wie ein Buch zurecht gemacht wurde, welches alles bewirkte. Obwohl all die scharfen Vorwürfe und Anklagen der Propheten bis zu dieser Zeit machtlos gewesen waren, um das Volk seiner Abgötterei zu entwöhnen, so soll dieses Buch, das in irgend einem Konklave verfaßt wurde und das nie gehörte Geschichten von Mose erzählte und auf seine Autorität hin Gesetze aufstellte, welche damals zum Teil unausführbar waren, eine Erhebung der ganzen Nation veranlaßt haben! Und wiederum in der Gefangenschaft, nachdem der Tempel zerstört, das Volk um seiner Sünde willen zerstreut worden war, so war das Wichtigste, woran die Besten unter ihnen dachten, das Sammeln der Ritualgebräuche der Priester! Anstatt sich wegen ihrer Übertretungen zu demütigen, erdachten sie sich auch eine

Menge großer Dinge, welche ihre Nation in früherer Zeit getan und geleistet haben sollte. Darauf gestützt trotzt eine Kolonie den Mühseligkeiten einer langen Reise von Babylon nach Jerusalem, um den Gottesdienst wieder einzuführen, dessen Ritual sie als das Richtige erkannt haben!

Es liegt etwas Erkünsteltes darin, daß auf jeder Stufe ein neuer Faktor herbeigeführt werden muß, welcher nicht aus der Geschichte selbst hervorwächst, aber der ganzen Geschichte eine neue Wendung geben soll. Jahaveh, von den Kenitern eingeführt, wird die unterscheidende Gottheit in Israel. Ein Prophetentum, welches das wahnsinnige Gebaren der Kanaaniter nachahmt, wird Israels Ruhm. Gesetzbücher, welche aus zufälliger Praxis gesammelt oder als reformatorische Entwürfe erfunden sind, werden so heilig, daß das Volk für sie kämpft, wie für seine eigene Existenz. Kurz, es wird uns verheißen, den Verlauf einer Entwicklung schauen zu dürfen, und an den entscheidenden Wendepunkten läßt uns die Entwicklungstheorie im Stich. Es kann auf den ersten Blick merkwürdig scheinen, daß so viel Übereinstimmung zwischen den Kritikern in Bezug auf diese hervorragenden und als Prüfsteine dienenden Punkte der Geschichte stattfindet. Aber wenn wir genauer zusehen, so bemerken wir, daß nach allem der Konsensus sich auf die zu Grunde liegende Forderung beschränkt, welche natürlich alle Details beherrscht. Die Theorie an sich ist klar und durchgebildet genug und hängt natürlich als ein ganzes zusammen. Aber sie hält die Teile nicht zusammen, weil sie nicht das geeignete Band liefert, das sie zu einer geordneten historischen Entwicklung eint. Es bedarf eines Bandes von lebenskräftigerer Natur, einer viel tiefer inne wohnenden Kraft, zu welcher die moderne Theorie nicht durchgedrungen ist, und welche sie nicht entfaltet hat, um eine religiöse und geistige Bewegung zu erklären, die geradezu majestätisch genannt werden muß, wenn man den weiten Raum, auf dem sie sich entfaltet, und die verschiedenartigen Umstände, unter welchen sie statt hat, bedenkt. Die Kritik, die sich selbst eine „höhere" nennt, ist doch nicht hoch, oder wir könnten vielleicht besser sagen: nicht tief genug für das Problem, das ihr vorliegt.

Der stärkste Einwand gegen die Theorie als ein „Ganzes" ist der, daß sie kaum je die Religion berührt, welche doch der Mittelpunkt der Geschichte ist. Es hat zu jeder Zeit und unter allen Völkern Aberglauben gegeben, und ohne Zweifel war viel Aberglauben mit der Volksreligion Alt-Israels vermischt. Aber Religion ist nicht notwendig Aberglaube, noch fließt sie notwendig durch natürliche Entwicklung davon her. Ohne Zweifel gab es in früherer Zeit unter den besten Seelen der israelitischen Nation (und diese mögen im Volk zahlreicher gewesen sein als man im allgemeinen annimmt, wie die Antwort an Elia 1 Kön. 19, 18 andeutet) eine starke Strömung warmen religiösen Lebens, zu deren Quelle wir zurückgehen müssen, wenn wir diese wundervolle Geschichte verstehen wollen. Darauf nimmt die moderne Theorie viel zu wenig Rücksicht. Nehmen wir z. B. die Behandlung des Psalmbuches, wie sie jetzt in den höheren Kreisen der Kritik Mode ist. Man möchte denken, daß, wenn der Forscher irgendwo für die Geschichte des religiösen Gedankens und Lebens schätzbare „Quellen" finden würde, es in dieser Sammlung der heiligen und nationalen Gesänge Israels sein müßte. Aber Wellhausen z. B., der sich rühmt, er könne die Geschichte Israels ohne das Gesetzbuch verstehen, kann auch das Buch der Psalmen entbehren. Im „Verzeichnis der besprochenen Stellen," welches der englischen Übersetzung seiner „Geschichte Israels" angehängt ist, findet sich nur ein Zitat eines Psalms (Ps. 73), welcher natürlich im Datum sehr spät gesetzt wird. Ich finde, es ist ein positiver Einwurf gegen die Theorie, nicht sowohl, daß sie die Gesamtheit der Psalmen in nachexilische Zeit verlegt, sondern daß sie dieselben als Material der älteren Geschichte Israels entbehren kann, und sie in eine Zeit verweist, wo nach ihrer eigenen Erklärung die Religion in eine mehr mechanische, formelle Phase eingetreten war. Es ist jetzt Mode, vom Psalter als vom Psalmbuch des zweiten Tempels zu sprechen und zwar nicht in dem Sinn, daß darin eine Sammlung älterer religiöser Dichtungen gesehen würde, welche die Frömmigkeit späterer Geschlechter zusammenstellte, sondern daß sie so spät zum

Gebrauch im öffentlichen Gottesdienst verfaßt worden seien. So wird durch einen Strich die Zunge von Alt-Israel stumm gemacht, wie man die Feder seiner Hand entrissen hat; diese kunstlosen lyrischen Erzeugnisse werden ihrer Unmittelbarkeit beraubt, und eine große Kluft wird gesetzt zwischen die wenigen Lieder, welchen eine karge Kritik ein frühes Datum zuschreibt, und der ganzen Masse der andächtigen Gesänge, welche durch so mannigfaltige Töne auf wechselnde Zustände der alten Zeit hindeuten. Natürlich wird solches verlangt durch die Annahme einer niedrigen religiösen Stufe in vorexilischer Zeit; aber gegen diese selbst erhebt sich von da aus eine neue Schwierigkeit; denn selbst wenn die Psalmen späte Erzeugnisse sind, so muß der Einfluß, der sie hervorbrachte, ein früher und tieferer sein, als gesetzliche Verordnungen und formelle Zeremonien es sind. Und was ihren höheren Ton betrifft, welcher ein spätes Datum erkennen lassen soll, so ist er nicht höher als der, den wir in den allerfrühesten Schriftpropheten treffen. In den glänzenden Perioden dieser Propheten haben wir unverkennbare Zeugnisse von der tiefen Religiosität, welche die Seelen derer durchdrang, die von Anfang an das religiöse Leben des Volkes leiteten. Aber diese ganze Seite des frühen religiösen Lebens, — und wie reich war dieses! — könnte fast ebensogut niemals existiert haben, so wie die modernen Geschichtsschreiber es behandeln. Die tiefe Geistigkeit eines Hosea, welcher, ähnlich dem über Jerusalem weinenden Heiland der Menschheit, voll ist von der Liebe Gottes, — der streng-sittliche Ton des Amos und seine Begeisterung für Gott, — das erhabene Streben Jesajas nach Gerechtigkeit und seine wunderbaren Visionen der zukünftigen Herrlichkeit, — das alles sind sicher nicht vereinzelte Erscheinungen, sondern sie weisen auf eine starke, verborgene Strömung fortdauernden religiösen Lebens hin. Und doch, wie wenig Sympathie zeigen unsere modernen kritischen Geschichtsschreiber für alle diese Dinge! Während in einer früheren Generation Ewald dem Alten Testament mit sympathischem Geist entgegentrat, und in unserer Zeit Franz Delitzsch mit einer unter diesen Umständen verzeihlichen Pietät in diesen prophetischen

Stimmen das durch die Jahrhunderte zurücktönende Echo des Evangeliums von Christo hörte, erhalten wir heutzutage irgend eine trockene Analyse der „Idee" und der „Auffassung" jedes Propheten, ein widerstrebendes Zuteilen von Attributen der Macht und Heiligkeit Gottes, ein widerwilliges Zugeben eines hie und da entstehenden Monotheismus; aber die prophetischen Worte zünden nicht mehr, wenn sie so in der Wagschale der Kritiker gewogen und gemessen werden.[1]) Diese Männer, deren Worte auch jetzt noch die passendsten sind, um das auszudrücken, was wir Erhabenes von Gott denken können, werden nun als Leute vorgeführt, welche nach der Idee des einen Gottes umhertasten oder für die Ehre einer Gottheit kämpfen, die wenig besser ist als ein Kamos oder ein Moloch; — und wenn sie aufhören zu schreiben und Männer der Tat werden, so zeigt man uns, wie sie sich durch kleinliche Beweggründe der Nützlichkeit leiten lassen, oder wie sie die Würde ihres Standes der Priesterschaft gegenüber verfechten oder mit derselben konspirieren, um eine gewalttätige Bewegung zu stande zu bringen, welche den Gottesdienst unter ihre unmittelbare Aufsicht konzentrieren soll. Die religiöse Geschichte Israels läßt man in Festen, Opfern, dem Einkommen der Priester, der Zentralisation des Gottesdienstes nach Jerusalem und ähnlichen Dingen bestehen; aber das Herz der Religion beachtet man kaum, oder reißt es mit rauher Hand aus.

Schließlich wird daher der vorurteilsfreie Leser jedenfalls den Eindruck erhalten, daß in der Geschichte Israels mehr ist, als was diese modernen Geschichtsforscher sehen können oder erkennen wollen. Ihre literarische Analyse mag noch so gründlich sein, — jemand, der das Alte Testament so liest, wie er jedes andere alte Dokoment lesen würde, wird sich überzeugen,

---

[1]) Wellhausen muß sogar den Eindruck der Großartigkeit verkleinern, welchen die Erzählung von der Schöpfung Gen. 1 hervorbringt. Er gibt zwar großmütig zu, der Anfang sei unvergleichlich. „Nimmt man aber das Chaos als gegeben, so ist von hier aus das Ganze entsponnen. Alles folgende ist Reflexion, systematische Konstruktion, der man mit leichter Mühe nachrechnen kann." (Proleg. 5. A. S. 302.) Kurz, er hätte es selbst machen können!

daß den Büchern desselben nicht Gerechtigkeit widerfährt durch eine Kritik, welche das sie am meisten charakterisierende Element ignoriert. Die Kritiker werfen der biblischen Theorie vor, daß sie so viel auf das Übernatürliche zurückführe. Der Zug, der sie selber charakterisiert, ist das Unnatürliche. Die biblische Theorie sagt, der Verlauf der Geschichte sei ein ganz eigenartiger oder außergewöhnlicher, die moderne Theorie sagt, die Geschichte selbst sei nicht sonderlich bemerkenswert; aber die Weise, sie zu erfinden und niederzuschreiben, sei ganz eigenartig. Diese Auffassung erheischt Wunder literarischer und psychologischer Art, welche dem gesunden Verstand und der Erfahrung ebensosehr widersprechen, als irgend welche von den physischen Wundern des Alten Testamentes sie übersteigen.

Selbst in ihrem stärksten Punkt, der literarischen Analyse, finde ich die moderne Theorie nicht sehr gefährlich, wenn die zu Grunde liegenden historischen Forderungen nicht zugestanden werden. Nehmen wir einmal an, es sei mit rein literarischen Mitteln möglich, den Pentateuch in verschiedene Teile zu zerlegen, und diese verschiedenen Händen zuzuweisen. Es wird doch zugestanden, daß die Reihenfolge und Datierung dieser Teile nicht aus ihnen selbst bestimmt werden könne. Erst wenn die Theorie der geschichtlichen Entwicklung eingeführt wird, so nehmen die Originalquellen oder die verschiedenen Bestandteile die ihnen in dem Schema angewiesenen Plätze ein. Aber wenn gezeigt werden kann, daß die Entwicklungstheorie insofern unhaltbar ist, als das, was sie als spät bezeichnet, ganz gut viel früher gewesen sein kann, dann ist die Anordnung und Datierung der Teile der nochmaligen Durchsicht offen. Den kritisch-literarischen Prozeß der Quellenscheidung sehe ich als eine Sache von sekundärer Wichtigkeit an, so lange wir mit Hilfe der prophetischen Schriftsteller im allgemeinen bestimmen können, daß die Bücher in ihrer zusammenhängenden Gestalt zuverlässige Dokumente, und daß ihr Inhalt nicht unhistorisch ist. Die Frage bleibt indes offen, ob die Scheidung nicht zu weit getrieben wurde und etwas willkürlich und künstlich ist. Wenn wir einem wirklichen Charakter von Fleisch

und Blut in der hebräischen Geschichte begegnen, so finden wir ihn fähig, mehr als eine Idee in seiner Seele zu beherbergen und sogar anscheinend unvereinbare Berichte zu ertragen, wie z. B. Samuel, welcher Opfer darbrachte und doch dieselben als unnütz zu schelten scheint. Ich halte es für höchst wahrscheinlich, daß die Männer, welche die verschiedenen Bestandteile dieser Bücher schrieben, in der Öffentlichkeit hervorragende Männer waren, nicht bloß „Priester" hier und „prophetische Leute" dort. Ich weiß nichts davon, daß die „Hauptquellen" des Hexateuchs nach Stil oder Inhalt unter sich mehr abweichen, als die synoptischen Evangelien. Und ganz gewiß übertreibt man den kritischen Prozeß bei den historischen Büchern, wenn die Erzählungen in sich widersprechende Teile zerschnitten werden, weil irgend ein Charakter in der Geschichte dargestellt wird, als sei er zu verschiedenen Zeiten durch verschiedene Motive geleitet, oder spiele Rollen, welche unvereinbar scheinen.

Doch wollen wir auch annehmen, daß die „Quellen" des Pentateuchs ziemlich genau festgestellt seien, so ist dazu eine weitere Bemerkung zu machen. Wir haben gesehen, daß die Kunst literarischer Komposition nicht erst ungefähr zur Zeit der ersten Schriftpropheten beginnen konnte, sondern daß sie damals schon recht gefördert war. Mir scheint, daß das Vorhandensein dieser „Quellen" der Kritiker das Gleiche, ja mehr beweist. Da finden wir in einer sehr frühen Periode der Literatur J und E schon vereinigt, und zwar so unentwirrbar, daß sie nicht getrennt werden können. Nun sagt man uns beständig, daß es in alten Zeiten kein literarisches Eigentumsrecht gab und daß der Besitzer eines Buches sich berechtigt fühlte, es in der Weise als sein Eigentum anzusehen, daß er hinzufügen oder sein eigenes Material ihm einverleiben durfte, und daß unsere biblischen Geschichtsbücher auf solche Weise entstanden seien. Man sagt ferner, die frühesten Schriften hätten einen privaten oder persönlichen Charakter getragen, d. h. keine solche Autorität gehabt wie die kanonischen Schriften. Wenn wir aber nun die Bestandteile der alttestamentlichen Schriften betrachten, wie die Analyse der Kritik sie dar-

stellt, so frappiert uns nichts stärker, als die Sorgfalt, mit welcher offenbar selbst die kleinsten Teile der Separatdokumente aufbewahrt wurden. Es kann sein, wie allgemein angenommen wird, daß wenn z. B. J und E eine Stelle gemeinsam hatten, der Redaktor, der sie vereinigte, die eine annahm und die andere ausschloß; aber die Hartnäckigkeit, womit unbedeutende Fragmente, sogar einzelne Worte des einen Textes sich in den des andern eindrängen, wo es sich um die kleinste Verschiedenheit oder eine Einzelheit handeln mag, welche eine Quelle vor der andern voraus hatte, was bei allen Redaktionen gilt, — führt uns zu dem Schluß, daß selbst zu jener frühen Zeit, als diese Quellen vereinigt wurden, auf das literarische Recht Rücksicht genommen wurde. Ob dies sich mit der Idee verträgt, daß diese Quellen Privatdokumente waren, ist zweifelhaft. Man möchte denken, daß die Geschichtsschreibung der Nation nicht Privatleuten und unverantwortlichen Männern überlassen wurde, oder wenigstens, daß sie nicht von dem ersten Besten, der dazu Lust hatte, unternommen wurde. Wir werden viel natürlicher die Verfasser solcher Schriften — zur Zeit wo große Schriftsteller selten waren — unter den hervorragenden und verantwortlichen Männern suchen. Dieser ganze Stand der Sache möchte zu dem Schluß führen, daß der Keim eines Kanons viel früher existierte, als gewöhnlich behauptet wird. Besonders wenn wir für J und E und dergleichen die Namen von Propheten oder theokratischen Männern setzen, welche das religiöse Leben des Volkes leiteten und seine Geschichte auslegten, wird es nicht wahrscheinlich sein, daß solche Schriften den aufs Geratewohl gemachten Berichtigungen jeder Privathand, in welche sie gelangten, ausgesetzt waren.

Aber nun, wenn die Gotteserkenntnis in reiner Form so weit in die Geschichte zurückversetzt wird und mit einer einfachen Offenbarung an Abraham beginnen soll, was wird aus der Entwicklung? Nun, erstens hat die moderne Theorie auch einen Ausgangspunkt zu fordern, und wir haben gesehen, welche Mühe sie hat, wenn sie den absoluten Anfang einer geistigen Religion in eine späte Periode zu setzen sucht. Aber zweitens ist die

biblische Theorie viel deutlicher eine Theorie der Entwicklung als die moderne. Bei ihr vollzieht sich der Fortschritt der religiösen Idee wirklich durch Entfaltung eines keimenden Begriffes. Wir haben hier nicht ein Fortschreiten von einem Attribut zum andern, etwa von der Macht zur Heiligkeit u. s. w., sondern die Bereicherung eines Fundamentalbegriffes durch weitere Beziehungen und Anwendungen. Und diese Entwicklung wird durch historische Stadien bezeichnet. Von dem Wesen, das sich der Seele Abrahams offenbarte und das von jener Zeit an der Bundesgott einer Nation war, treu seinem Worte, auch wenn sein Volk seinerseits untreu war, können wir eine ununterbrochene Entwicklung bis zu dem Gott des ganzen Menschengeschlechtes verfolgen. Denn wenn er sein eigenes Volk gegen dessen Feinde verteidigt und zugleich den Seinen ein barmherziger Gott ist, so folgt daraus, was wir frühe sehen, daß seine Feinde, wenn sie sich ihm unterwerfen und ihr Los mit dem seines Volkes vereinigen, auch die Segnungen seines Volkes teilen dürfen, und so wird der Gott Israels in Wirklichkeit, wie dem Rechte nach, der Gott aller. Genau gesprochen kommen die alttestamentlichen Schriftsteller nie über die Idee einer Nationalreligion hinaus. Obgleich sie wahrnahmen, daß Jahaveh alle Nationen regierte und alle nach streng moralischen und gerechten Grundsätzen behandelte, begriffen sie doch nie, daß kein Unterschied zwischen seinem Verhältnis zu Israel und seinem Verhältnis zu den Heidenvölkern existiere. In Wirklichkeit existierte ja auch ein Unterschied, wie die Geschichte es bewiesen hat. Selbst zur neutestamentlichen Zeit sehen wir, wie schwer es dem Apostel Petrus fiel, einzusehen, „daß Gott die Person nicht ansieht, sondern in allerlei Volk, wer ihn fürchtet und recht tut, der ist ihm angenehm." (Akt. 10, 34. 35.) Auch Paulus hatte schwer dafür zu kämpfen, „daß die Beschneidung nichts ist und die Vorhaut nichts, sondern das Halten der Gebote Gottes" (1 Kor. 7, 19) und bis zuletzt mußte er für die Wahrheit streiten, daß der Gott, den er predigte, nicht allein der Gott der Juden, sondern auch der Heiden Gott sei. Das Höchste, wozu die alttestamentlichen Propheten gelangten, war die Vorahnung einer Ordnung

der Dinge, nach welcher durch Israel Segen über die ganze Erde kommen werde, und es ist wieder eine Erweiterung dieser Wahrheit, daß im Neuen Testament die Scheidewand niedergerissen wird, und alle, die den Glauben Abrahams haben, sie seien sein Same oder nicht, ihren Anteil an seinem Segen erhalten. Hier ist die Entwicklung ungebrochen, und obwohl die Geschichte Israels wie jede andere auch Rückfälle zeigt, ist doch ein Fortschritt nach oben von Anfang bis Ende da.

So war von Abraham an bis zum Ende der nationalen Unabhängigkeit eine stetige und regelmäßige Entwicklung vorhanden. Die Idee von Jahaveh und die Vorstellung von dem, was seine Religion verlangte, erfuhr eine stetige Ausdehnung durch die prophetische Lehre sowie durch die politischen Ereignisse, die über das Volk kamen. Die Erweckung zur Zeit Esras war ein neuer Ausgangspunkt, oder wie wir uns besser ausdrücken könnten, der Kreislauf der Entwicklung war bei einem neuen Ausgangspunkt angelangt, denn alle historischen Bewegungen sind von dieser Art; es sind Kreise, welche wieder auf sich selbst zurückkommen und anscheinend denselben Pfad verfolgen, obwohl auf einer höheren Stufe. Was zu Esras Zeit geschah, war dies: Auf Grundlage vergangener Erfahrungen wurde ein Versuch gemacht, das nationale Leben unter neuen Bedingungen wieder durchzuleben. Anstatt wie früher hauptsächlich auf die Zukunft zu hoffen, nährte man sich von den Erinnerungen der Vergangenheit, man schloß sich um die Resultate der früheren prophetischen Tätigkeit zusammen und suchte das, was erreicht worden war, als Ausgangspunkt für einen neuen Kreis von Erfahrungen zu bewahren. Es gibt in der Pflanze einen ähnlichen Lebenszyklus: die Blume blüht, dann welkt sie; aber bevor sie welkt, hat sie den Samen entwickelt, welcher das Leben der folgenden Jahreszeit bilden wird, und obwohl wir denken möchten, die Pflanze habe ihre Lebensperiode vollendet, so ist dies nicht der Fall, wenn sie den Samen gereift hat, der in sich den Lebenskeim eines künftigen Wachstums trägt. Das harte und trockene Samenkorn ist kein so anziehendes

Ding, wie die schöne blühende Blume; aber es ist nicht nur das Resultat der Vergangenheit, sondern hat auch eine Verheißung für die Zukunft. Und wenn, um mein Bild beizubehalten, die Periode des Talmud uns Männer vorführt, die zu ihrer Belustigung mit trockenen Erbsen spielen, so waren doch diese Samenkörner nicht tot, und selbst in der talmudischen Periode erkannten manche deren Lebenskraft. Als aber schließlich die Zeit erfüllet war, da sproßten die Samenkörner, welche vorher auf dürres Erdreich gefallen waren, in neuem und schönerem Leben empor: die Wahrheiten, die die Männer der alten Zeit erfaßt hatten und die als bloße Dogmen und Formeln behandelt worden waren, wurden jetzt als Wahrheiten unvergänglichen Lebens erkannt. Die Lehre der Propheten und der Lieblingsglaube des Volkes, daß Jahaveh immer Israels Gott bleiben werde, wurde auf neue und überraschende Art beleuchtet in dem, der als ein Horn des Heils im Hause Davids erweckt wurde, und die Vorahnung der Zeit, da die Heiden zum Lichte Israels kommen würden, wurde erfüllt, als die Scheidewand fiel und es im Licht des Evangeliums offenbar wurde, daß Abraham der Vater aller Gläubigen ist, sie seien Juden oder Heiden.

Aber Renan wendet ein: So macht man aus der Religion Israels etwas, was keinen Anfang hat, etwas, was so alt ist, wie die Welt, — eine Voraussetzung, welche von seinem Standpunkt aus auch nicht auf einen Augenblick angenommen werden darf. Und von ihm und anderen hören wir die wiederholte Berufung auf „primitive Völker", — „rohe Anfangsideen" u. s. f., mit der Forderung, daß der Fortschritt des religiösen Lebens in Israel mit dem Fortschritt anderer Nationen in Übereinstimmung gebracht werden müsse. Auf alles das antworten wir einfach: In Wahrheit war der Entwicklungsgang nicht derselbe hier wie dort; die modernen Theoretiker selber sind genötigt, dies innerhalb der Sphäre zuzugeben, von der wir nach ihrer Ansicht authentische Berichte haben. Sodann vergesse man nicht die zweite in der Geschichte offenkundige Tatsache, daß andere primitive Völker und zwar auch Völker der gleichen semitischen Rasse niemals auch

nur im geringsten der Stufe sich nahten, welche die Hebräer erreichten. Angesichts dieser klaren Tatsachen der Weltgeschichte ist es einfach ein Tändeln, Israels Geschichte durchaus mit der aller anderen Völker in Übereinstimmung bringen zu wollen. Der Orientale unserer Tage hat eine sehr ausdrucksvolle Antwort auf alle solche Argumente. Er hält einfach seine Hand hin: „Sieh, haben die Finger der Hand alle dieselbe Länge?" — In Dingen der Religion sollen wir uns nicht durch den Grad der „Bildung", welchen eine Nation erreicht hat, leiten lassen; wir dürfen auch gar nicht von früh oder spät sprechen. Die Ägypter und Assyrer waren den Israeliten weit überlegen in Zivilisation und äußerer Kultur; aber in der Sphäre der Religion lassen sie sich nicht mit ihnen vergleichen. Renan selbst hat darauf aufmerksam gemacht, wie in religiösen Erfahrungen der einfache Nomade dem seßhaften Städtebewohner weit voraus ist. Die Geschichte der Welt scheint in auffallender Weise die biblische Darstellung zu bestätigen, daß der Mensch Gott nicht durch sein Forschen finden kann, daß die Weisheit der Welt Gott nicht erkennt. — Während die schärfsten Denker und Philosophen Griechenlands über diese Dinge nachdachten, hatten die einfachen Hebräer eine feste Stellung gewonnen, aus der sie nie zurückwichen, und von der die ganze denkende Welt als von ihrem Ausgangspunkt fortzuschreiten hatte.[1]) Es ist ganz gut für uns *jetzt*, da das Licht scheint, uns Argumente für die Existenz und den Charakter Gottes zu formulieren; denn wir wissen zum voraus, was wir beweisen wollen. Aber die Tatsache, daß es den Denkern nicht gelang, ihn durch einen Denkprozeß zu beweisen, bis die hebräische Rasse ihn der Welt bekannt gemacht hatte, und die zweite Tatsache, daß *sie* diese Erkenntnis auch nicht durch einen Denkprozeß oder durch Hinzufügung eines Attributes zu einem andern erlangte, — diese Tatsachen zeigen an, daß eine solche Erkenntnis durch höhere, unmittelbarer wirkende Kraft und in vollkommenerer Form verliehen wird. Was uns mit unseren logischen Kategorien und unserem subjektiven Verfahren schwer und mühsam vorkommt,

[1]) Bredenkamp, Gesetz und Propheten. S. 13.

scheint dem Geschlecht Abrahams wie durch Instinkt zu kommen, und selbst Stade gibt zu, daß wenn auch bei den Hebräern nicht gerade ein Instinkt des Monotheismus vorhanden war, sie doch mehr als alle anderen eine Voranlage dazu zeigten.

In diesem Zusammenhang ist es interessant, eines Vorfalls zu gedenken, den F. W. Newman[1]) aus seiner persönlichen Erfahrung als Missionar erwähnt. „Während wir in Aleppo waren," erzählt er, „geriet ich eines Tages mit einem muhammedanischen Zimmermann in ein religiöses Gespräch, welches mir einen bleibenden Eindruck hinterließ. Unter anderem wünschte ich ganz besonders, ihm die in seinem Volk allgemein verbreitete Idee zu benehmen, daß unsere Evangelien untergeschobene Erzählungen späten Datums seien. Ich hatte große Schwierigkeit mich auszudrücken; aber der Mann hörte mir mit viel Aufmerksamkeit zu, und das ermutigte mich, mich anzustrengen. Er wartete geduldig, bis ich fertig war, und dann sagte er folgendes: ‚Ich will Ihnen sagen, mein Herr, wie die Sache steht. Gott hat euch Engländern eine große Menge guter Gaben geschenkt. Ihr baut schöne Schiffe und macht scharfe Messer und gute Kleider und Baumwollstoffe und habt reiche Edelleute und tapfere Soldaten und ihr schreibt und druckt viele gelehrte Bücher (Wörterbücher und Grammatiken); alles das kommt von Gott. Aber Eins hat Gott euch vorenthalten und hat es uns offenbart, und das ist die Kenntnis der wahren Religion, durch die man selig wird.' Newman fügt hinzu: Als er auf solche Weise meine Beweisführung, (welche ihm wahrscheinlich ganz unverständlich war), ignoriert und seinen einfachen Protest abgegeben hatte, schwieg ich stille, nicht ohne daß michs belustigte. Aber je mehr ich darüber nachdachte, desto belehrender war mir der Fall." Was mich betrifft, so sympathisiere ich sehr mit der Meinung des moslemischen Zimmermanns. Er ist ein Typus von vielen, die man gegenwärtig in den bescheideneren Ständen der Gesellschaft im Osten findet, — Leute, die wenig befähigt sind, einer zusammenhängenden Beweisführung zu folgen, aber denen religiöse Vorstellungen von

[1]) Phases of Faith 1853 p. 32 f.

hohem Gehalt als etwas Selbstverständliches zufallen. Solche Männer waren ohne Zweifel die, die manche der alttestamentlichen Bücher schrieben und lasen, und daher kommt es, daß die Bücher selber, obgleich sie der ermüdendsten Kritik unterworfen und als „unechte Erzählungen von spätem Datum" charakterisiert werden, alle solche Kritik belächeln und vertrauensvoll ihr Zeugnis ablegen für einen Glauben, der unabhängig von der Zeit und gleichgültig gegen die Umstände literarischer Abfassungen ist.

Unsere Untersuchungen haben sich auf die Geschichte Israels als einer Nation beschränkt, und der Schluß, zu dem ich gelangt bin, ist der, daß die Geschichte, so wie sie die biblischen Schriftsteller erzählen, in allen wesentlichen Punkten, über welche wir sie zu prüfen vermögen, glaubwürdig ist. Die biblische Anschauung führt das Volksleben und die Volksreligion auf Abraham zurück, und so weit wir im stande sind, die Berichte zu untersuchen, haben wir gefunden, daß sich die Geschichte ohne diese Annahme nicht erklären läßt. Mit anderen Worten: vom zwölften Kapitel der Genesis an haben wir einen glaubwürdigen und zuverlässigen Bericht von den Hauptereignissen und Krisen der Geschichte Israels. Was die vorhergehenden elf ersten Kapitel der Genesis betrifft, so kommen die dort behandelten Dinge nicht eigentlich für unsere gegenwärtige Untersuchung in Betracht. Sie machen, streng genommen, nicht einen Teil der Geschichte Israels aus, obgleich sie in den biblischen Schriften auf dieselbe hinführen und ihr eine Basis geben. Wenn wir diese Berichte von anfänglichen und uranfänglichen Zeiten einfach als alte Dokumente an die Seite der alten Traditionen und Lehren von der Weltschöpfung bei anderen Nationen stellen, so bekunden sie, wie allgemein zugegeben wird, eine Nüchternheit, Reinheit und Erhabenheit der Auffassung, welche sie ganz einzigartig machen. Nicht nur mußte der Verfasser, wenn wir in seiner Darstellung einen bloßen Versuch sehen wollen, sich schon eine sehr bestimmte Philosophie der Geschichte gebildet haben; er mußte einen viel weiteren Begriff von der Welt und von ihrem Verhältnis zu Gott besitzen, als man von jemandem auf der primitiven Religionsstufe erwarten

dürfte. Wenn man diese biblischen Stücke z. B. mit ihren assyrischen Doppelgängern vergleicht, so sind sie von einem ganz verschiedenen Geist durchdrungen, sie haben sich von den Banden polytheistischer Begriffe frei gemacht und bewegen sich ganz und gar in einer höheren Sphäre. Wenn wir, wie dies tatsächlich der Fall ist, merkwürdige Übereinstimmungen der hebräischen Erzählung von der Schöpfung mit anderen frühen Berichten finden, so müssen wir nicht, wie dies zu häufig geschieht, den raschen Schluß ziehen, daß alles, was die Hebräer von Literatur und Tradition mit anderen Nationen gemeinsam haben, durch die Hebräer entlehnt worden sein müsse. Warum sollten denn die Hebräer von allen Seiten borgen und doch etwas so klar Unterscheidendes haben? Warum soll es nicht eine gemeinsame reinere semitische Tradition gegeben haben, welche die Väter Israels am treuesten festhielten?

Wie ich anderswo zeigen werde, bestätigen die archäologischen Entdeckungen, besonders die Tell-Amarna-Briefe und das Gesetz Hammurabis die biblischen Angaben über den Ursprung Israels, seine Herkunft aus Chaldäa, wie seine Verwandtschaft mit Aramäern (Laban) und Arabern (Ismael, Kethura), so daß in diesen Erzählungen der Genesis wirkliche Erinnerungen, nicht bloß geschickte Rückbildungen späterer Ereignisse in die Vergangenheit, vorliegen. Haben aber wirklich die Väter des Volks sich von ihrem semitischen Stamm in Ur in Chaldäa mit aus religiösen Gründen abgelöst, so waren sie in Kultur und Religion nicht auf bloße Einwirkungen babylonischer Einflüsse in Kanaan angewiesen. Wenn Friedrich Delitzsch sagt, die Religion der semitischen Eindringlinge hätte in Babylonien durch sumerischen Einfluß gelitten, wenn Winckler die Entartung der Religion bei den Assyrern konstatiert und betont, je weiter man hinaufgehe, desto reiner finde man sie — warum sollen jene früh aus Babylonien aufgebrochenen Väter nicht das altsemitische religiöse Erbe treuer bewahrt und reiner entwickelt haben, als die umliegenden Völker und die Babylonier selbst, bei denen es an „monotheistischen Strömungen" nicht ganz fehlte? Ich bin überzeugt, daß hier, in der reineren Religion der Vorväter, der Boden ist, auf dem die Reli-

gion Israels entsprang, und daß ihr Monotheismus nicht erst den Propheten des achten Jahrhunderts seine Entstehung verdankt, die ihn aus rohen heidnischen Vorstellungen herausgebildet hätten.

In den vorangegangenen Kapiteln habe ich es sorgfältig vermieden, mich irgendwie auf die neutestamentlichen Schriften zu berufen. Die erste Frage ist nicht, ob die moderne Theorie mit unserer christlichen Religion und unserem Bekenntnis übereinstimme, sondern ob sie mit dem gesunden Verstand und der nüchternen Vernunft harmoniere. Wenn die Theorie auf dieser soliden Grundlage als bewiesen angesehen werden kann, so müssen unsere Ansichten sich ihr anpassen. Ich muß indessen sogleich hinzufügen, daß, wenn die Forderungen und Methoden dieser Kritik zugegeben werden müßten, eine Menge anderer Dinge sich ebenfalls nach ihr zu richten hätten. Ich möchte manchen von denen, welche geneigt scheinen, die moderne kritische Behandlung des Alten Testamentes anzunehmen, die Frage vorlegen, ob sie auch darauf vorbereitet seien, daß das gleiche Verfahren auf das Neue Testament angewendet werde? Ich möchte diejenigen Christen, welche Stades „Geschichte" als eine gelungene Darstellung der religiösen Geschichte Israels ansehen, ernstlich bitten, über die Anwendung derselben Grundsätze der Kritik auf das Leben Jesu Christi nachzudenken, welche in dem zweiten Band dieses Werkes enthalten sind. So weit ich sehen kann, könnten die auf dem einen Feld gebrauchten Argumente ebensowohl auf dem anderen verwendet werden. Man könnte die Geschichte der Evangelien kritisch aus den Tendenzen und Ansichten des zweiten Jahrhunderts konstruieren, gerade wie die Darstellung der vorprophetischen Religion, die die hebräischen Schriftsteller geben, zum Resultat einer Rückstrahlung späterer Ideen gemacht wird.

Gerade weil die Folgen dieser Streitfrage so weit reichen, ist es nötig, der kritischen Anschauung auf ihrem eigenen Grund und Boden zu begegnen und die Grundlage zu prüfen, auf der sie ruht. Es sind Fragen damit verbunden, welche viel tiefer liegen, als diejenigen der Verbal-Inspiration oder der sogenannten „Irrtumslosigkeit" der Schrift. Mir scheint es vergeblich, von der Inspiration und Autorität von Büchern zu sprechen, bis man

überzeugt ist, daß sie glaubwürdige, ehrbare Werke sind und uns eine feste historische Basis geben, auf die wir uns stützen können. Meine ganze Beweisführung ging dahin, zu zeigen, daß, wenn wir diese Bücher an dem Licht, das sie selber uns geben, prüfen, wir in ihnen zuverlässige Dokumente finden: daß diejenigen Teile, welche unbezweifelt und anerkannt sind, ihr Zeugnis für solche ablegen, welche in Frage gestellt oder verworfen werden; daß die Bücher, so wie sie vor uns liegen und an dem einzigen Prüfstein, den wir haben, geprüft werden können, uns eine klare, glaubwürdige Erzählung von Israels Geschichte und religiöser Entwicklung geben, wenn wir dabei die gewöhnlichen Umstände bei menschlicher Abfassung und Überlieferung in Anschlag bringen. Wenn dieser Punkt auf billige Weise festgestellt werden darf, so mag die Beweisführung für die Inspiration und für die Autorität der Schrift für sich selbst sorgen. Wenn zugegeben wird, daß das Bild, welches die Bücher uns vorführen, eine richtige Darstellung der Tatsachen ist, so wird dasselbe wahrscheinlich genügen, um gewöhnliche Christen zu überzeugen, daß in Alt-Israel eine göttliche Regierung der Ereignisse, eine göttliche Leitung der besten Geister der Nation, ein göttlicher Plan in der Entfaltung der Geschichte existierte oder, wie wir zusammenfassend sagen können, daß eine von Gott geleitete Entwicklung stattfand; — oder wie gesagt worden ist,[1]) daß die Geschichte selbst inspiriert ist. Wie weit eine solche Schilderung in irgend einem besonderen Sinn auch auf die Geschichte paßt, wie sie die von mir bekämpfte Theorie darstellt, das überlasse ich ihren Verteidigern zu bestimmen. Doch möchte ich denken, daß das das Minimum ist, was man von einer Inspirationslehre verlangen muß. Ich möchte ferner denken, daß die, welche in Wahrheit Israels Geschichte als von Gott geleitet und inspiriert ansehen, und zwar in einem von anderer alter Geschichte ganz verschiedenen Sinn, sich freuen sollten, wenn dieselbe mit einiger Wahrscheinlichkeit erwiesen werden kann, anstatt solch einen Schluß, wie ich ihn auf Grund der historischen Kritik festzustellen

[1]) Horton, Inspiration and the Bible p. 171.

versucht habe, als unbestimmtes und negatives Resultat zu unterschätzen. Renan möchte uns freilich glauben machen, daß die Idee, welche Alt-Israel beseelte und in das Christentum übertragen wurde, ihre Rolle fertig gespielt habe; denn sie habe durch die französische Revolution ihren Todesstoß erlitten, damals, als gewisse Denker zu dem Schluß gelangt waren, daß es keine Vorsehung gebe, welche die Ereignisse der Menschenwelt regiere; keinen Gott, der Richter über die Handlungen der Menschen sei.[1]) Anstatt freudig solch eine Emanzipation des Menschengeistes zu begrüßen, sollten wir freudig alles bewillkommnen, was unserem Glauben an solch einen Gott zu Hilfe kommt, wie die Patriarchen und Propheten ihn verkündeten, — einen Gott, dessen Selbstoffenbarung mit immer hellerem Glanz uns näher kommt, bis sie ihren Höhepunkt erreicht in der Offenbarung seines Sohnes Jesu Christi, der da ist „das Licht, zu erleuchten die Heiden und die Ehre seines Volkes Israel." Solch ein Glaube, wie die alttestamentlichen Propheten ihn besaßen, ist der Segen und der Führer der Edelsten der Menschheit gewesen bei dem Vollbringen des Besten bis zu dieser Stunde; solch eines Glaubens bedürfen wir jetzt mehr als je, um dem Menschengeschlecht seine Selbstachtung zu bewahren und um Hoffnung und Streben nach der Zukunft wieder zu entzünden. In letzter Instanz muß die Wahl getroffen werden zwischen solch einem Glauben und „dem göttlichen Stolz des Menschen auf sich selbst," welcher, wie man uns sagt, die Wurzel und der Grund der neuen Religion ist.[2]) Selbst der leichtlebige Franzose hat gesagt: „Es ist nicht unmöglich, daß die Welt, der wiederholten Bankerotte des Liberalismus müde, doch wieder jüdisch und christlich wird."[3])

[1]) Souvenirs d'Enfance et de Jeunesse p. 337. Histoire du Peuple d'Israel, I, p. 27. 40. 41.

[2]) Walt. Whitman, Democratic Vistas (Camelot Series) p. 65.

[3]) Histoire du Peuple d'Israel, I, p. VII.

Namen- und Sach-Register.

(Die Ziffern beziehen sich auf die Seitenzahl.)

Abraham 17. 91. 180 ff.
Adôn 128.
Ahnendienst 96 f. 140.
Allah 129. 216.
Amos 37 f. 47 f. 78 f. 81. 106. 113. 149. 231 ff. 233. 245.
Animismus 24. 125.
Anthropomorphismen 209.
Ascheren 167 ff. 334.

Baal 126 ff. 128 f. 160. 334.
Baudissin, Graf 154. 159. 230.
Bäthgen 131.
Bertheau 133.
Beschneidung 177 f.
von Bohlen 195.
Bredenkamp 313. 331. 338.
Budde 194.
Bundesbuch 36. 39. 277 f. 296 f. 300 f. 324.
Bunyans Pilgerreise 45 f.

Christentum als Universalreligion 12ff.

Daumer 172 ff. 178. 180 f. 185. 187. 200.
David 57. 66. 133. 166.
Davidson 86. 121. 161 f. 203. 215.
Deborah (Lied der) 85f. 132f. 148. 210.
Delitzsch, Franz 52. 268. 288. 351.
Delitzsch, Friedrich 194 f.
Deuteronomium 134 f. 278. 294. 298. 306 ff. 330 f.
Dillmann 288. 313.

Elias 113. 159. 205. 217.
Elisa 59 f. 65.
Elohim 128.
Elohist 92 f.
Ephod 162 ff.
Esra 30. 280 f. 285. 288. 336.
Ezechiel 314 ff. 331. 336.

Feste 263 f. 268 ff. 288. 291 f.
Fetischismus 125. 140 ff.

Geschichte Israels (ihr religiöser Charakter) 11 ff. 82 ff. 115 f. 143 f.
Ghillany 172. 193. 253.
Gideon 163 ff.
Giesebrecht 224.
Graf 302 f. 304 f. 328. 342.

Hammurabi 242.
Heilige Bäume, Steine, Stätten 140 ff.
Heiligtum (Zentral-) 293 ff.
Hexateuch 28 ff.
Höhendienst 139. 176 f. 264. 323 f. 334.
Hommel 94. 195.
Hosea 35. 38 f. 78 f. 81 f. 106. 115 f. 129. 161. 233. 246. 326.

Jahaveh 22. 190 ff. (Ursprung des Namens).
Jehovist 35. 92 f.
Jeremia 330 f.
Jeremias, Alfred 93. 195.
Islam 12 f. 129.

Kälberdienst 155 ff.
Kanaan 7. 69 ff. 263 ff.
Kanon, Kanonisierung 99 f.
Keniter 193 f.
Kodex, Codices (Gesetzessammlungen) 100 f. 276 ff.
Priesterkodex 278. 291 ff. 313 f. 324. 338.
König, Eduard 119. 153 ff. 171. 193. 232. 254.
Könige, Bücher der 35. 323.
Kuenen 15. 26. 83. 124. 125. 151. 155 f. 157 f. 167 f. 172—196. 212. 217 ff. 220 f. 224 ff. 230. 332 ff.

Mazzeben 140. 167 ff.
Menzies, Allan 241. 243. 299.
Moloch 172 ff. 212. 217.
Monotheismus 125. 209 ff. (ethischer M.), 230 (entstehender M.).
Mose, Mosaische Gesetzgebung 29 f. 157. 197. 203. 224. 240 f. 290 f. 307 f.
Muhammed 247.

Nasiräer 81.
Nöldeke 131.

Oettli 132.

Passah 273 ff.
Patriarchen 87 ff. 180 f. 295. 303.
Pentateuch 29 ff. 239. 245 ff.
Pfleiderer 124.
Prediger Sal. 306 f.
Priester und Leviten 74 f. 251 ff. 338 f.
Priesterkodex s. unter Kodex.
Propheten 219 ff. 322 ff. falsche 104.
Prophetenschulen 57 f. 64 ff.
Psalmen 248. 349.

Religionsvergleichung 15 f. 118 f. 128 f. 140.
Renan 112. 135 f. 364.
Reuß 117.
Richter, Buch der 36. 182. 249. 323.
Riedel 273.
Robertson Smith 1 f. 43 f. 110. 115. 165. 171. 230.
Robinson Crusoe 45 f.
Röth 192.

Sabbat 287.
Samuel 58 ff.
Samuelisbücher 36. 249. 323.
Schrift, ihr frühester Gebrauch u. s. w. 40 ff. 53 f.
Sellin 55. 167. 216.
Sinai 131. 143.
Smend 117. 224.
Stade 16. 24 f. 99 f. 103 f. 107 f. 112. 137. 139 f. 146. 149. 168. 205 f. 210 ff.

Tell el Amarna 53. 98.
Thora 245. 256 ff. 303 f. 322 f.
Tiele 126.

Ueberrest 83.

Vatke 155. 158 f. 163. 166 f. 331.
Vernes, Maurice 89. 94. 110. 287. 345.

Wellhausen 23. 41 f. 62 ff. 88. 90 ff. 102. 107. 113 f. 132. 202. 214. 221. 227. 235. 246. 250. 256. 258. 260. 263 ff. 271 ff. 281 ff. 297. 300 f. 302 f. 308. 312 ff. 317. 322 f. 326. 329. 330. 334. 343 f. 349 f.

Zimmern 195.

Verzeichnis der besprochenen Bibelstellen.

	Seite
Genesis 17	177
18, 25	232
22, 16—18	180 f.
27, 29. 40	89
31, 52	89 f.
Exodus 4, 24—26	178
18	259
20, 23	335
20, 24	139. 296 ff.
21, 28 ff	284
22, 6	286
22, 20	282
23, 13. 24	335
23, 15 f.	274
30, 13	279
32, 4 ff.	151. 153
34, 6 f.	234
34, 16	289
34, 18 f.	274
Levitikus 1—7	276
5, 5 ff.	276
6, 5 ff.	276
Levitikus 16	287
17—26	277
Numeri 4, 3	278
8, 24	278
15, 1 ff.	276
15, 22 ff.	276
27	278
36	278
Deuteronomium 7, 3	289
11, 29	298
12, 17	289
15, 2	289
15, 12	288
26, 5—10	266
27, 4	298
28, 36. 64	134
33, 10	257
Josua 15, 15	54
24, 14	152
Richter 2, 6—3, 6	84
5	85 f. 132
8, 14	54

	Seite
Richter 8, 27	163
11	182
11, 24	214
17 u. 18	164 ff. 251
18, 30	250
19	252 f.
20, 27 f.	249
I **Samuel** 2, 18	163
3, 20	58
10, 5 f.	59
15, 33	188
19, 18 ff.	59
22, 18	163
26, 19	133 f.
II **Samuel** 6, 14	163
21, 1 ff.	188
I **Könige** 12, 28	151
13, 1 ff.	159
14, 9	159
20, 35	59
II **Könige** 3, 15	65
3, 26	184
4, 38	60
17, 7—23. 34—41	84 f.
18, 4. 22	168
23, 4	334
Esra 9, 1 f.	289
Nehemia 10, 30 f.	289
10, 32 ff.	279
10, 37. 39	289
Psalm 18	148. 174. 248
137, 4	145
Sprüche 8, 10	327
17, 12	327
Jesaja 1, 11 ff.	324 ff.
1, 13—15	325
2, 2	295
3, 16—24	287
6	149 f. 327 f.
8, 14	210
17, 7 f.	168
19, 19	169
29, 1	269 f.
32, 9	270
63, 11	119
Jeremia 7, 22	328 f.
7, 25	119. 254
7, 26	257
14, 14	331
18, 18	257
34, 13 f.	288
Jeremia 36, 4. 5. 32	331
48, 7	215
49, 1	215
Ezechiel 23, 3 ff.	152
40—48	314 ff.
45, 18—20	288
47, 13 f.	316
Hosea 1—3	233
1, 7	107
2, 1—3	107
2, 15	78
2, 16	126
3, 4	170 f.
3, 5	80. 107
4, 6	260
4, 13	177
4, 15 ff.	107. 116
6, 6	326
7, 13	246
8, 1	246
8, 11	300
8, 12	246
8, 14	107
11, 8	82. 87. 233
12, 3 ff.	68
12, 11. 14	50
Amos 1 u. 2	81
1, 2	79. 149
1, 11	87
2, 4	79. 106. 245
2, 9—11	49. 81. 233
3, 1 ff.	78. 81
3, 14	162
4, 4	162
5, 3. 15	83
5, 25 f.	185 ff
6, 6	87
7, 9	87. 92
7, 12—15	61. 64
9, 7	231
9, 11	80
Micha 3, 11	261
5, 12	169
6, 4	119
6, 6 f.	187. 326
6, 8	326
Haggai 2, 11 f.	261. 338
Maleachi 1 u. 2	338
2, 7	261
4, 4	119

Im Verlag von J. F. Steinkopf in Stuttgart ist erschienen:

Bengel, Dr. **J. A., Gnomon Novi Testamenti,** in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur. Editio octava. Ed. III. (1773) sexto recusa, emendata et e ceteris Bengelii scriptis — posthumis ex parte — aucta opera Pauli Steudel. Cum autoris effigie. — Vollständig ℳ 8.—, geb. in Halbfranz ℳ 10.—.

Der „unerreichte und unerreichbare" fruchtbringendste, tiefgründige Kommentar zum N. T.

Cremer, Herm., D. Dr. Prof. d. Theol. in Greifswald, **Pastoraltheologie.** Herausgegeben v. seinem Sohn Pastor Lic. **E. Cremer.** Geh. ℳ 2.—, geb. ℳ 2.80.

Diese im Winter 1887/88 zuletzt gehaltene Vorlesung ist eine Veröffentlichung aus Herm. Cremers literarischem Nachlasse. Ihm ist die Losung „aus Glauben zum Glauben" Ausgangspunkt und Ziel, Inhalt und Grenze aller theologischen Aufgaben; sein Hauptaugenmerk war, eine Theologie zu lehren, die sich der großen Gemeinde verschiedenartiger Hörer gleicherweise predigen ließ, und ihre Brauchbarkeit bewährte bei Angefochtenen, Kranken, Sterbenden. Der Ton ist entschieden, gewissenschärfend, warm; oft finden sich kurze, aber tiefsinnige Bemerkungen, die auch geschichtlich weite Perspektiven eröffnen.

Christlicher Bücherschatz 1904.

Köstlin, Dr. Jul., Prof. D. u. O.-K.-R., **Luthers Theologie** in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhang dargestellt. 2. vollständig neu bearbeitete Auflage. 2 Bände (54 Bog.) ℳ 12.80. Geb. in 1 Band Halbfr. ℳ 15.

Luther hat den Glaubensinhalt seiner Lehre, wie sie ihm auf Grund der ursprünglichen göttlichen Offenbarung feststand, nicht selbst in umfassender, wissenschaftlicher Ausführung dargestellt, vielmehr ist alles aus der mächtigen Zahl seiner Schriften zusammengetragen und so dargestellt, daß ihre lebendige innere Einheit hervortritt. Daraus hat D. Köstlin streng historisch und quellenmäßig Luthers ganze Theologie aufgebaut und sie in ihrer fortschreitenden Entwicklung zum Ganzen herausgestaltet.

Kübel, Rob., theol. D. Prof., **Bibelkunde.** Erklärung der wichtigsten Abschnitte der Heiligen Schrift und Einleitung in die biblischen Bücher. 7. Aufl. Mit Vorwort von Prälat D. C. Burk.

1. Teil: **Das Alte Testament.** Geh. ℳ 3.60, geb. ℳ 4.40.
2. Teil: **Das Neue Testament.** Geh. ℳ 4.40, geb. ℳ 5.20.

Eine Erklärung durch das Ganze der heiligen Schrift, kurz und gedrängt und doch klar und inhaltschwer, für jeden Bibelleser vom größten Wert, ebenso für Geistliche und Lehrer im Amt und für Seminare als Grundlage des Unterrichts.

Oehler, D. Gust. Fr., Theologie des Alten Testaments. 3. Auflage. Herausgegeben und vermehrt von dem Sohn Th. Oehler. ℳ 15.—. Geb. ℳ 16.60.

— — **Lehrbuch der Symbolik.** 2. verm. Aufl. Herausg. von Lic. Th. Hermann. ℳ 11.—. Geb. ℳ 12.60.

Im Verlag von J. F. Steinkopf in Stuttgart ist erschienen:

Bengel, Dr. J. A., Gnomon Novi Testamenti, in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur. Editio octava. Ed. III. (1773) sexto recusa, emendata et e ceteris Bengelii scriptis — posthumis ex parte — aucta opera Pauli Steudel. Cum autoris effigie. — Vollständig ℳ 8.—, geb. in Halbfranz ℳ 10.—.

Der „unerreichte und unerreichbare" fruchtbringendste, tiefgründige Kommentar zum N. T.

Cremer, Herm., D. Dr. Prof. d. Theol. in Greifswald, Pastoraltheologie. Herausgegeben v. seinem Sohn Pastor Lic. E. Cremer. Geh. ℳ 2,—, geb. ℳ 2,80.

Diese im Winter 1887/88 zuletzt gehaltene Vorlesung ist eine Veröffentlichung aus Herm. Cremers literarischem Nachlasse. Ihm ist die Losung „aus Glauben zum Glauben" Ausgangspunkt und Ziel, Inhalt und Grenze aller theologischen Aufgaben; sein Hauptaugenmerk war, eine Theologie zu lehren, die sich der grünen Gemeinde verschiedenartigster Hörer gleicherweise predigen ließ, und ihre Brauchbarkeit bewährt bei Angefochtenen, Kranken, Sterbenden. Der Ton ist entschieden, gewissenschärfend, warnig; oft finden sich kurze, aber tiefsinnige Bemerkungen, die auch geschichtlich weite Perspektiven eröffnen.

Christlicher Bücherschatz 1904.

Köstlin, Dr. Jul., Prof. D. u. O.-K.-R., Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhang dargestellt. 2. vollständig neu bearbeitete Auflage. 2 Bände (54 Bog.) ℳ 12.80. Geb. in 1 Band Halbfr. ℳ 15.

Luther hat den Glaubensinhalt seiner Lehre, wie sie Ihm auf Grund der ursprünglichen göttlichen Offenbarung feststand, nicht selbst in umfassender, wissenschaftlicher Ausführung dargestellt, vielmehr ist alles aus der mächtigen Zahl seiner Schriften zusammengetragen und so dargestellt, daß ihre lebendige innere Einheit hervortritt. Darum hat D. Köstlin streng historisch und quellenmäßig Luthers ganze Theologie aufgebaut und sie in ihrer fortschreitenden Entwicklung zum Ganzen herausgestaltet.

Kübel, Rob., theol. D. Prof., Bibelkunde. Erklärung der wichtigsten Abschnitte der Heiligen Schrift und Einleitung in die biblischen Bücher. 7. Aufl. Mit Vorwort von Prälat D. C. Burk.

1. Teil: **Das Alte Testament.** Geh. ℳ 3.60, geb. ℳ 4.40.
2. Teil: **Das Neue Testament.** Geh. ℳ 4.40, geb. ℳ 5.20.

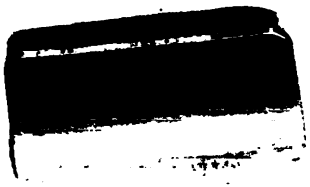
Eine Erklärung durch das ganze der heiligen Schrift, kurz und gedrängt und doch klar und inhaltschwer, für jeden Bibelleser vom größten Wert, ebenso für Geistliche und Lehrer im Amt und für Seminare als Grundlage des Unterrichts.

Oehler, D. Gust. Fr., Theologie des Alten Testaments. 3. Auflage. Herausgegeben und vermehrt von dem Sohn Th. Oehler. ℳ 15.—, Geb. ℳ 16.60.

— — **Lehrbuch der Symbolik.** 2. verm. Aufl. Herausg. von Lic. Th. Hermann. ℳ 11.—, Geb. ℳ 12.40.

YC 30159

M206028

BM165
R64
1905

THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY